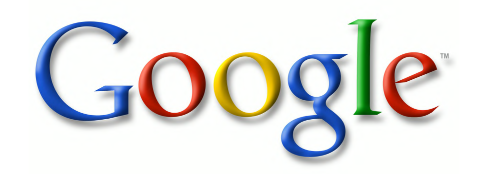
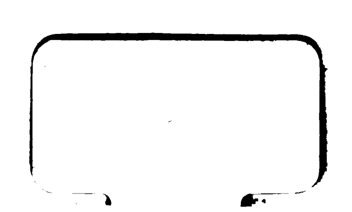







SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE



Geschichte
der
Vorstellungen und Lehren
vom
Selbstmorde

von

Carl Friedrich Stäudlin,
Doctor der Philosophie und Theologie, zweitem Professor in der theologischen Facultät und Consistorialrathe zu Göttingen.

Göttingen
bei Vandenhoeck und Ruprecht.
1824.

Vorrede.

Ausser meinen Versuchen in der Geschichte der philosophischen und theologischen Moral überhaupt, habe ich mich auch schon mit der Geschichte einzelner moralischer Lehren in besonderen Schriften beschäftiget. Im J. 1805 ist die Geschichte der Lehre vom Eidschwure, so weit sie aus den biblischen Büchern geschöpft werden kann, in einem Programme von mir erschienen. In mei-

Urtheile über die Schauspiele ein sehr schätz-
bares Geschenk für die Moral selbst seyn wür-
de. Jetzt will ich mich auf einen noch näheren
Vorgänger im Amte, einen sehr weisen,
erfahrenen, kenntnißreichen und liebens-
würdigen Sittenlehrer berufen, um ihn den
Werth solcher Schriften über die Geschichte
einzelner moralischer Lehren angeben zu
lassen. „Ich bitte, sagt er, diejenigen,
die philosophische oder theologische Moral
bearbeiten, noch einen Weg einzuschlagen,
der noch nicht sehr betreten ist und auf
dem ich immer sehr wenige angetroffen
habe, daß nämlich jeder von ihnen sich
eine Materie in der Moral auslese, und
Alles, was darüber und über die da-

nem Neuen Lehrbuche der Moral für Theologen, von welchem die zweite Ausgabe im J. 1817 erschienen ist, habe ich nicht nur auch Anleitungen, Winke, Nachweisungen und Beiträge zur Geschichte der moralischen Dogmen gegeben, sondern auch den Grundriß der ganzen Geschichte einzelner, namentlich der Lehren von der Freiheit, von der Lüge, von dem Eide geliefert. Im J. 1823 ist meine Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels erschienen. Dazu kommt nun noch die vorliegende Schrift. Ich konnte in meiner vorhergegangenen Schrift aus Werthers Neuester Religionsgeschichte anführen, daß eine Historie der verschiedenen

Urtheile über die Schauspiele ein sehr schätz-
bares Geschenk für die Moral selbst seyn wür-
de. Jetzt will ich mich auf einen noch näheren
Vorgänger im Amte, einen sehr weisen,
erfahrenen, kenntnißreichen und liebens-
würdigen Sittenlehrer berufen, um ihn den
Werth solcher Schriften über die Geschichte
einzelner moralischer Lehren angeben zu
lassen. „Ich bitte, sagt er, diejenigen,
die philosophische oder theologische Moral
bearbeiten, noch einen Weg einzuschlagen,
der noch nicht sehr betreten ist und auf
dem ich immer sehr wenige angetroffen
habe, daß nämlich jeder von ihnen sich
eine Materie in der Moral auslese, und
Alles, was darüber und über die da-

mit verwandten Punkte, von den Alten ist gesagt worden, aufsuche, sammle, ordne und in einer geschickten Verbindung darstelle, und zwar so, daß erst die dogmatischen Aussprüche, dann aus der philosophischen und politischen Geschichte die auserlesensten Beispiele beigefügt werden. — Durch eine solche Untersuchung wird man gleichsam die Geschichte jeder Pflicht und Tugend nach und nach erlangen: man wird den Wachsthum der moralischen Erkenntniß bei dem menschlichen Geschlechte mit großem Vergnügen erkennen, und einsehen, daß die Vorsehung der Welt in der Moral frühzeitig ein sehr helles Licht habe aufgehen lassen. — In

vollständigen und gelehrten moralischen Abhandlungen hätten diese antiquarischen und literarischen Untersuchungen und Anmerkungen nie ganz unterlassen werden sollen. Sie sind, was die Observationen, die Phänomene und das Historische überhaupt in der Physik bei allen gründlichen Naturforschern immer gewesen und beständig seyn werden, nämlich der sicherste Weg, die Existenz, die Extension und Intension oder die Grade der Kräfte der Natur richtig und zuverlässig zu bestimmen" — *). Ich habe hier lieber einen andern reden lassen, als selbst reden wollen.

*) Joh. Pet. Miller Fortsetzung von Mosheims Sittenlehre der h. Schrift. VII. Vorr. S. 5.

Meine Bemühungen in diesem Fache haben sich übrigens nicht auf die Alten beschränkt, sondern auch auf die Neuen ausgedehnt. Ich wünsche, daß sie nicht bloß für die Geschichte, die auch schon an sich, sofern sie das Moralische betrifft, von besonderem Interesse ist, sondern für die Moral und Menschenkenntniß nützlich seyn mögen. Mein Hauptzweck war historisch, das Urtheil über die Sache selbst habe ich meist dem Leser überlassen, doch ihm die Data dazu in möglicher Vollständigkeit und überlegter Ordnung vorgelegt und nur hie und da mein eigenes Urtheil in kurzen Reflexionen beigefügt. Man mag dawider sagen, was man

will — Ueberlieferung und Geschichte werden immer ein gewisses Ansehen auch in den eigentlich nicht historischen Wissenschaften behaupten. Der Mensch steht von Kindheit an, durch Erziehung und frühen Unterricht unter ihrem unvermeidlichen Einflusse. Und wenn er zum Selbstdenken gelangt, wenn er die Kraft dazu in sich fühlt und sich dieselbe in ihm entwickelt, so wird er bei jeder gründlichen Untersuchung wissenschaftlicher Dinge, auch auf die Frage geleitet werden, was andere darüber gedacht und gelehrt haben, und wenn es ihm nicht an der jedem Menschen gebührenden Bescheidenheit mangelt, so wird er es auch für

möglich und wahrscheinlich halten, daß er von früheren Forschern etwas lernen, daß er nicht Alles aus sich selbst schöpfen könne, daß andere vor ihm etwas eingesehen und bemerkt haben, worauf er durch sich selbst nicht gekommen seyn würde. Die Vorwelt sollte zwar nicht allein, aber doch auch Lehrerinn der Nachwelt seyn. Insofern sind historische Untersuchungen und Darstellungen, welche die Wissenschaften und ihre einzelnen Lehren betreffen, von hohem Werthe für sie selbst, sie leiten dahin, die Gegenstände von allen Seiten zu betrachten, dem Ursprunge, dem Werthe und den Folgen der verschiedenen Vorstellungen

von ihnen nachzuforschen, sich ihrer mehr zu bemächtigen und das Neue, was man etwa selbst entdeckt, sicherer zu erkennen, zu unterscheiden und richtiger zu beurtheilen. In der vorliegenden Schrift habe ich auch von der Literatur alles mir Bekannte, mit Ausnahme des Unbedeutenden, über den Gegenstand, auf welchen sie sich bezieht, gegeben. Mir würde nun, nach der von mir einmal betretenen Laufbahn, obliegen, die Geschichte noch einiger anderer Lehren, die mehr als andere ihre Geschichte haben, namentlich der von der Freiheit, dem Gewissen, der Lüge, dem Eidschwure, der Ehe, dem Gebete, in besonderen Schriften

Griechen.

Gesetz wegen der Selbstmörder 25.

Der Tod des Sokrates. Seine Gründe wider den Selbstmord und wider die Flucht, wenn man zum Tode verurtheilt ist 26 — 33.

Plato 33 — 35.

Attische Gesetze, den Selbstmord betreffend 35 f.

Neuplatoniker. Plotinus, Porphyrius 37 — 39.

Hegesias 39 f.

Aristoteles 40 — 43.

Epikur 44 f.

Resultat 45 f.

Denkart griechischer Völker in Rücksicht auf den Selbstmord 46 f.

Stoiker. Zeno 48 f. Cleanthes 49. Lehren der griechischen Stoiker vom Selbstmorde 49 f. Epiktet 50. Gründe und Zusammenhang ihrer Lehren 50 f.

Inhalt.

Einleitung S. 1 — 4.

Ebräer.

Im früheren Alterthum keine Spuren von Selbstmord 5 f.

Spätere Beyspiele mit und ohne Urtheil. Simson 6 f. Saul und sein Waffenträger 7 f. Ahitophel 9. Jonas 10.

Das Buch Hiob 10 — 12.

Eleasar 13 f.

Rhazes 14 f.

Phasael 15 — 17.

Veranlassungen zum Selbstmorde unter den Juden. Erzählung des Josephus und seine philosophische Ansicht über den Selbstmord 17 — 20. Seine Nachricht von Behandlung der Selbstmörder und einem in Beziehung auf sie gegebenen Gesetze 20 f.

Philo's von Alexandrien Urtheil 23 f.

Griechen.

Gesetz wegen der Selbstmörder 25.

Der Tod des Sokrates. Seine Gründe wider den Selbstmord und wider die Flucht, wenn man zum Tode verurtheilt ist 26 — 33.

Plato 33 — 35.

Attische Gesetze, den Selbstmord betreffend 35 f.

Neuplatoniker. Plotinus, Porphyrius 37 — 39.

Hegesias 39 f.

Aristoteles 40 — 43.

Epikur 44 f.

Resultat 45 f.

Denkart griechischer Völker in Rücksicht auf den Selbstmord 46 f.

Stoiker. Zeno 48 f. Cleanthes 49. Lehren der griechischen Stoiker vom Selbstmorde 49 f. Epiktet 50. Gründe und Zusammenhang ihrer Lehren 50 f.

Römer.

Ihre Denkart vom Selbstmorde überhaupt 52 f.

Cicero 53 f.

Lucretius 54 — 56.

Seneca 56 — 58.

Marcus Aurelius 58 — 61.

Der ältere Plinius 61 f.

Virgil 62 f.

Erzählungen von Selbstmorden mit Urtheilen. Cato 64. Marbod 65. Cremutius Cordus 65 f. Scaurus 66. Titus Aristo 66. f. Arria 67 f. Corellius Rufus 68 f. Silius Italicus 70. Scipio und Atticus 70 f.

Schlüsse aus diesen Erzählungen. Große Menge der Selbstmörder unter den Römern 71 f.

Römische Gesetze den Selbstmord betreffend 73 — 80.

Sitte unter den Massiliensern 81.

Erzählung des Valerius Maximus 82 f.

Denkart des Alterthums überhaupt in Beziehung auf den Selbstmord 83 f.

Das Christenthum und seine Bekenner.

Einfluß des Christenthums auf diesen Gegenstand 85 f.

Allgemeine christliche Lehren, welche auf die Sündlichkeit des Selbstmords leiten 85 — 88.

Aussprüche Jesu und der Apostel 88 95.

Beispiel des Judas 95.

Pflichtmäßige Aufopferung des Lebens nach der Lehre Jesu 95 — 98.

Lehren der Kirchenväter. Justin der Märtyrer 98 f. Lactantius 99 f. Eusebius 100. Chrysostomus 101 f. Hieronymus 102. Augustinus 105 — 106.

Wie die Christen dazu gekommen seyen, den Selbstmord in gewissen Fällen für erlaubt und pflichtmäßig zu halten 106 — 110.

Die Donatisten und Circumcellionen 110 — 112.

Bestimmungen der Synoden 112.

Das Mönchsleben in Beziehung auf freiwillige Abkürzungen des Lebens 113 f.

Lücke in dieser Geschichte 115.

Scholastiker. Thomas Aquinas 115 f.

Reformation 116.

Engländer.

Vertheidigung des Selbstmords von Donne 116 — 151.

Schrift dawider 151.

Gildon 151 f.

Einfluß des Studiums der griechischen und römischen Classiker 152 f.

Dav. Hume 153 — 161.

Watts 161 f.

Niederländer. Lipsius 162 f. Hugo Grotius 163. Wilh. Grotius 164.

Spinoza 164 — 174.

Deutsche. 174 f. Wolf 175 — 178. Crusius 178 — 180.

Robeck und Funk 180 — 203.

Mendelssohn 203 — 208.

von Bar 208 f.

Leß und Miller 209 f.

Joh. Dav. Michaelis 211 — 213.

Garve 213 — 219.

Werthers Leiden 220 — 222.

Engel 222 — 225.

Aufgabe der theologischen Facultät zu Göttingen Grobdek 225 f. Block und ein Recensent in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek 226—228.

Kant 228 — 230.

C. C. E. Schmid 230—232.

Fichte 232 — 235.

Schleiermacher 235 f.

Fries 236 — 238.

Neuere Untersuchungen über die Ursachen und Veranlassungen des Selbstmords 238 f.

Osiander 238 f.

Der Selbstmord als Gegenstand der gerichtlichen Medicin und Folgen davon 240 f. Gall 241.

Jesuiten, besonders Busembaum 241 — 245.

Passerani 245 — 247.

Frankreich. Montagne 247 — 251. Montesquieu 251. Das System der Natur 251 — 254.

Rousseau 254 — 266.

Die Raskolniken 266 — 269.

Von Völkern, Gegenden und Zeitaltern, wo der Selbstmord vorzüglich herrschend war oder ist 269 — 279.

Von der Beziehung, in welche man den Selbstmord zur Religion gesetzt hat 279 — 282.

Von dem Urtheile, daß die Selbsttödtung an sich etwas Gleichgültiges sey 282 — 284.

Selbstentleibung oder Selbsttödtung, freiwilliger Tod, Aufopferung des Lebens sind noch kein Selbstmord, aber diese Begriffe berühren sich und sind verwandt, man kann den einen nicht bestimmt und deutlich erklären, ohne sich auch auf den andern einzulassen; eben so kann man auch die Geschichte der Vorstellungen und Lehren von dem einen dieser Gegenstände nicht wohl erschöpfend und klar erzählen, ohne sich auch auf die andern einzulassen. Ich habe dieser Schrift den Titel von der Hauptsache gegeben, welche in derselben vorkommt, ohne das Verwandte auszuschließen. Der grobe, unmittelbare Selbstmord wird vorzüglich in Betracht kommen, aber auch der feine

und mittelbare wird nicht mit Stillschweigen übergangen werden. In dieser Geschichte ist ferner besonders darauf zu sehen, wie in verschiedenen Zeiten und Gegenden von den Ursachen und Quellen des Selbstmords, von seiner Sittlichkeit, von seiner Beziehung auf die Pflichten gegen uns selbst, gegen Gott und gegen andere Menschen, von seinem Verhältnisse zum Morde anderer geurtheilt worden ist. Außerdem ist der Selbstmord in der Geschichte entweder als Sache einzelner Menschen oder als Hang und Sitte ganzer Gesellschaften, Secten und Völker zu betrachten. Nicht nur die Urtheile und Untersuchungen der Philosophen und Theologen, sondern auch die Bestimmungen und Anordnungen der Religionsstifter und Gesetzgeber, in welchen sich gewisse Vorstellungen vom Selbstmorde ausprägen, müssen hier angeführt und beurtheilt werden. Die Geschichte des Selbstmords selbst ist hier nicht zu erwarten, sie liegt außer dem Plane dieser Schrift, sie würde sehr ausführlich seyn müssen und doch nicht erschöpfend seyn können. Allerdings aber wird diese Geschichte hie und da mit Beispielen des Selbstmords ausgestattet werden müssen, sofern sich darinn

gewisse Vorstellungen und Grundsätze der Thäter oder der Zeugen und Erzähler ausdrücken. Der Unterschied der Völker verdient hier besondere Aufmerksamkeit und kann Gründe der Eintheilung abgeben, indem er offenbaren großen Einfluß auf die Ansichten des Selbstmords hatte. Das Interesse einer Geschichte wie diese springt so sehr in die Augen, daß es keiner langen Auseinandersetzung bedarf. Der Gegenstand greift tief in die Moral, die Anthropologie, die Geschichte der Menschheit, die Ethnographie ein, er berührt die Heilkunde, die Gesetzgebung und das Recht. Die Geschichte führt die verschiedenen Urtheile und Grundsätze darüber auf, beschreibt ihren Ursprung, ihr Steigen und Fallen, ihren Kampf und Sieg, zeigt, wie sich nach und nach eine vielseitigere und vollständigere Theorie, über den Selbstmord und die Sittlichkeit desselben ausbildete, wie er vertheidiget und bestritten wurde, leitet auf die Abwägung von Gründen und Gegengründen und auf die Unterscheidung des Verschiedenartigen, auf ernste Reflexionen über Leben und Tod, über Bestimmung des Menschen überhaupt, über den Einfluß der Religion auf die Lösung der wichtigsten Auf-

gaben des Lebens, über die Wirkungen des Christenthums, über die wunderbare Vermischung von Stärke und Schwäche, von Größe und Kleinheit in der menschlichen Natur, in Characteren und Urtheilen der Menschen. Und da der Selbstmord jetzt in Deutschland häufiger wird, als sonst der Fall war, so möchte eine Geschichte der Vorstellungen von demselben auch aus diesem Grunde mehr Interesse gewähren, besonders wenn sie auch den Ursachen dieser Erscheinung nachforscht. Einen früheren Versuch von der Art, wie der gegenwärtige kann ich in der Literatur nicht nachweisen, wohl aber manche Beiträge dazu, besonders in den Schriften von Donne, Robeck und Funk über den Selbstmord, welche in der Folge vorkommen werden *).

*) Ich habe irgendwo gelesen, daß in der Schift: A full enquiry into the subject of suicide. To which are added two treaties on duelling and gaming By Chr. Moore Vol. I. Lond. 1790. viel Historisches vorkomme, sie aber nie zur Hand bekommen können.

Ebräer.

Je tiefer wir in das Alterthum zurückgehen, desto weniger finden wir Spuren von dem Selbstmorde und von Urtheilen über denselben. Der Mensch in dem unverdorbenen Stande der Natur weiß nichts von demselben, eben so wenig als von andern unnatürlichen Handlungen, namentlich der Lüge. Der Selbstmord begleitet die Verderbtheit, die Abweichung vom Wege der Natur, die Entfernung von dem sich Gottes bewußten Leben. Unter den Urkunden und Büchern, die den Ebräern heilig geworden sind, sind es gerade diejenigen, welche wir für die ältesten zu halten Ursache haben, worinn gar nichts vom Selbstmorde vorkommt. Im Mosaischen Gesetze

ist gar nicht von demselben die Rede. Nur der Mord anderer ist daselbst verboten. Man hat zwar behauptet, Moses habe als Gesetzgeber den Selbstmord nicht, sondern nur solche Handlungen verbieten können, deren Thäter mit zeitlichen Strafen belegt werden konnten. Allein es konnten doch, wie ja auch von andern Gesetzgebern geschehen ist, Strafen von ihm angeordnet werden, welche die Lebenden von gleicher That abschschrecken konnten. Ob ihm nun der Selbstmord unbekannt oder ob keine äußere Veranlassung da war — wer will dies entscheiden? Wohl aber kann man mit Wahrscheinlichkeit daraus schließen, daß der Selbstmord damals unter diesem Volke ungewöhnlich oder doch selten war. Im ganzen Alten Testamente kommt nichts vor, was als göttliche Anordnung oder Offenbarung in Rücksicht auf den Selbstmord dargestellt würde oder zu betrachten wäre. Beispiele von demselben aus späteren Zeiten werden angeführt, jedoch wenige und entweder ohne Urtheil oder eher mit Billigung, als Tadel. Simson steht zwischen zwei Säulen, auf welchen der Tempel ruhte, in welchem seine Feinde, die Philister zu mehreren tausend

versammelt waren, um ihrem Gotte dafür zu danken und zu opfern, daß er ihnen ihren Feind in die Hände gegeben hätte. Er fleht darauf Gott an, ihm Kraft zu schenken, um sich an den Philistern zu rächen, die ihm beide Augen ausgestochen hatten. Diese Kraft wird ihm; er umfaßt beide Säulen, drückt sich wider dieselbe, spricht: „Ich will mit den Philistern sterben" das Gebäude stürzt zusammen, Simson wird mit seinen Feinden unter demselben begraben und nachher mit Ehren zur Erde bestattet. Richt. 16, 22 — 31. Es ist nicht zu verkennen, daß der Erzähler diese That als eine solche rühmen will, die mit einer von Gott geschenkten Kraft vollzogen wurde, dem Volke Gottes nützte und seinen Feinden schadete. Nachdem die Israeliten eine große Niederlage von den Philistern erlitten hatten, drei Söhne von Saul ums Leben gekommen waren und er selbst schwer verwundet war, so bittet er einen seiner Waffenträger, ihn mit dem Schwerdte zu durchbohren, damit er nicht von den Feinden getödtet oder verhöhnt würde. Als dieser sich weigert, stürzt sich Saul selbst in sein Schwerdt und darauf folgt der Waffenträger diesem

Beispiele. Bald darauf kommt ein Amalekiter aus dem Israelitischen Lager zu David, erzählt ihm, daß er den König Saul auf seinem Speere ruhend gefunden, daß dieser ihn gebeten habe, ihn zu tödten, weil ihm selbst Kraft und Gewandtheit dazu fehle, daß er ihn nun wirklich getödtet habe, weil er gesehen hätte, daß der König doch nicht länger leben könne, indem er sich auf seine Waffe gestürtzt hätte. Zugleich überliefert er Krone und Armbänder an David. Dieser aber läßt den Amalekiter durch einen Soldaten tödten, weil er seine Hand an den Gesalbten des Herrn gelegt hätte. 1. Sam. 31, 1—7. 2. B. 1, 1 — 16. Hier wird ein zweifacher Selbstmord ohne alles Urtheil erzählt. Was die That des Amalekiters betrift, so mag es dahingestellt bleiben, ob er log und sich von David eine Belohnung verdienen wollte oder ob er wirklich dem Könige mit zum Tode half, und durch die Meldung, so wie durch die Ueberlieferung der Königlichen Insignien sich etwas bei David verdienen wollte. Wenn dieser ihn nachher tödten ließ, so folgt noch nicht, daß er Sauls Selbstmord für unrechtmäßig hielt, sondern nur, daß er die

That oder den Beistand des Amalekiters dabei als strafwürdig betrachtete. Wenn aber auch jenes folgte, so würden wir doch hier bloß ein Urtheil Davids vor uns haben. Ahitophel giebt dem Absalom in einer Empörung wider seinen Vater einen Rath, welcher nicht befolgt wird, begiebt sich darauf schnell nach seiner Vaterstadt, bringt seine Sachen in Ordnung, erwürgt sich und wird ordentlich begraben, indem der nachher überwundene und getödtete Absalom in eine Grube im Walde geworfen und mit Steinen bedeckt wird. 2. Sam. 17, 1 — 23. 18, 1 — 17. Der Verfasser des Buchs setzt weiter nichts hinzu, rühmt den Ahitophel als einen klugen Mann, dessen Räthe als göttliche Orakel geschätzt wurden, nennt selbst den zuletzt dem Absalom gegebenen Rath gut oder zweckmäßig und betrachtet es als eine göttliche Schickung, daß der Rath nicht befolgt wurde, weil eben dadurch David gerettet und sein Sohn ins Verderben gestürtzt wurde. 2. Sam. 16, 23. 17, 14. Ahitophel sah dies wahrscheinlich voraus und wolle sich durch den freiwilligen Tod der Strafe des Königs entziehen.

Es kann hier wohl auch daran erinnert werden, daß nach einer alten ebräischen Erzählung oder Dichtung ein Prophet, Jonas, in der nahen Gefahr eines Schiffbruchs mit andern, durch das Loos als derjenige bezeichnet wird, welcher Schuld an dieser göttlichen Strafe sey, sich auch selbst als solchen anerkennt, weil er den Befehl Gottes, den Niniviten Buße zu predigen, nicht befolgt habe, selbst darauf dringt, ins Meer geworfen zu werden, also sein Leben zur Rettung der anderen aufopfern will. Jon. 1.

Die wichtigste Stelle des ganzen A. T. den Selbstmord betreffend, findet sich in einem der herrlichsten Bücher des Alterthums. Hiob, ein rechtschaffener, gottseliger, reicher und in seiner Familie beglückter Mann, wird von einem Unglücksfalle nach dem andern betroffen. Er verliert seine Güter und Kinder. Er ergiebt sich aber in den Willen Gottes welcher nur zurückgenommen, was er gegeben habe, und fährt fort, ihn zu verehren. Darauf befällt ihn eine schwere, höchst schmerzhafte Krankheit. Sein Weib fragt ihn: ob er denn ferner noch an seiner Gottesverehrung halten wolle und setzt hinzu: Lobe ferner Gott

und stirb! Hiob 2, 9. So haben die Worte den Sinn: Deine Gottesfurcht hilft dir nichts; je mehr du Gott lobst, desto mehr straft er dich und desto eher wird er dich sterben lassen. Die Worte könnten allerdings auch so gefaßt werden: Gieb Gott den Abschied und stirb oder tödte dich. Das aber paßt nicht so gut in den Zusammenhang und als Wort der Gattin. Wie dem auch sey, Hiob nennt die Rede seiner Frau vermessen, will das Unglück eben so demüthig von Gott annehmen, als das Glück und versündigt sich nicht mit einem Worte. Endlich aber bricht er in Ungeduld aus, verflucht den Tag seiner Geburt, drückt seine Sehnsucht nach dem Tode und dem Reiche der Todten aus. Wilde Verzweiflung und sanfte Wehmuth wechseln in seiner Seele und Rede ab. In den Unterredungen mit seinen Freunden wendet er sich einmal an Gott mit den Worten: „Wenn ich hoffe, mein Bette soll mich trösten und meine Leiden mildern, so schreckst du mich durch Träume und ängstigest mich durch Gesichte, als ob ich mich erwürgte, und eher sterben, als länger fortleben wollte. Doch dies verwerfe ich, ich werde doch nicht ewig

leben". 7, 13 — 16. Hier drückt Hiob seinen Abscheu gegen den Selbstmord aus und eben dies war ohne Zweifel auch die Ueberzeugung des Verfassers des Buchs. Und da die Moral des Buchs die ist, daß Leiden nicht immer Strafen für Sünden seyen, daß der Mensch sie als Prüfungen und Uebungen der Tugend betrachten, sich auch im Unglücke in den Willen Gottes ergeben, ihn in Demuth verehren und seiner Pflicht treu bleiben soll, so muß man dem Buche auch die Lehre zuschreiben, daß man auch unter den schwersten Leiden und Schmerzensgefühlen keine Hand an sich selbst legen dürfe, daß der Selbstmord eine Auflehnung wider Gottes durchaus weise und gütige Verfügungen und eine Uebertretung der Pflicht sey. Daß sich diese schöne und wichtige Lehre hier findet, betrachte ich mit als einen Grund, warum ich dies Buch nicht für so alt halten kann, als von vielen geschieht *).

*) Andere Gründe finden sich in meiner Abhandlung über dies Buch in den Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre II. Bd. Seite 132 ff.

In den Zeiten, wo Antiochus Epiphanes die Einwohner von Jerusalem auf alle Art mishandelte, lebte daselbst Eleasar, einer der vornehmsten Schriftgelehrten, ein ehrwürdiger Greis. Man wollte ihn nöthigen, Fleisch zu essen, welches im Mosaischen Gesetze verboten war. Er erklärte, daß er eher mit Ehren sterben, als mit Schande leben wolle. Als ihm diejenigen, welche den Auftrag hatten, ihn zu nöthigen, anboten, sie wollten ihm anderes, nicht verbotenes Fleisch geben, „so zeigte er — wie der Geschichtschreiber sagt — eine seinem Stande, seinem hohen Alter, seinen glänzend weißen Haaren, seinem von Jugend auf löblichen Wandel, und, was noch mehr ist, dem heiligen und göttlichen Gesetze angemessene und rühmliche Denkungsart und sagte, ohne sich zu besinnen, er sei bereit, zu sterben" denn, setzte er hinzu, es würde sich nicht für mein Alter schicken, zu heucheln, so daß die Jugend denken müßte, Eleasar, der neunzigjährige Mann, sei noch ein Heide geworden. Die Jugend würde durch meine Heuchelei, wodurch ich mein Leben noch auf kurze Zeit fristen könnte, verführt und mein hohes Alter

mit Schande bedeckt werden. Wenn ich auch jetzt der Strafe der Menschen entgienge, so werde ich doch den Händen des Allmächtigen weder im Leben, noch im Tode entgehen. Darum will ich jetzt muthig und meines hohen Alters würdig sterben. Ich will der Jugend ein schönes Beispiel hinterlassen, gern und tapfer für die herrlichen und heiligen Gesetze zu sterben." Noch unter den Schmerzen rief er aus, daß er sie der Seele nach gern aus Gottesfurcht leide und so verschied er. 2. Makk. 6, 18 — 31. Eben so sterben auch sieben Brüder eher, als sie das Gesetz übertreten, in der Hoffnung des ewigen Lebens und der Auferstehung. Kap. 7. Hier sind Beispiele einer freiwilligen Aufopferung des Lebens und eines Abscheus, ihr durch Verstellung, Betrug und Uebertretung der Pflicht zu entgehen. Hier findet sich auch zum erstenmale die Verbindung des Glaubens an Unsterblichkeit und Vergeltung mit dem Märtyrertode.

In demselben Buche findet sich eine andere Erzählung. Rhazes, ein Altester, ein Mann, der den Glauben und das Gesetz der Väter so sehr liebte, daß er mehrmals Leib und Leben dafür wagte, der unter seinen Mit-

bürgern so sehr geachtet war, daß sie ihn der Juden Vater nannten, wurde von den Feinden in einem Thurme eingeschlossen und beschloß sich zu erstechen, weil er lieber mit Ehren sterben, als den Gottlosen in die Hände fallen und von ihnen verhöhnt werden wollte. Er machte den Versuch, traf sich aber nicht recht und tödtete sich nachher durch einen zweifachen Sturz. Er starb in der Hoffnung, daß der Herr über Leben und Seele ihm Alles, was er verliere, wieder geben werde. 14, 37 — 46. Hier ist ein dreimal unternommener Selbstmord, um nicht durch die Hand der Heiden zu sterben. Offenbar will der Erzähler die That rühmen. Solche Erzählungen mußten einen desto tieferen Eindruck machen, da sie dem Nationalstolze schmeichelten und das Buch, in welchem sie standen, von Juden und Christen sehr hoch geachtet wurde.

Die Denkungsart, eher sich selbst den Tod zu geben, als ihn von Feinden, namentlich Heiden, zu dulden, muß unter Juden sehr herrschend geworden seyn. Dahin gehört auch das Beispiel des Tetrarchen Phasael, welcher von den Parthern gefangen genom-

men wurde und über welches sich Josephus so ausdrückt: „Man möchte die Seelenstärke des Phasael bewundern, welcher, da er erfuhr, daß er getödtet werden solle, den Tod für nichts Furchtbares hielt, aber ihn vom Feinde zu erleiden, als etwas Elendes und Schmachvolles betrachtete. Da er nun wegen der Fesseln nicht Hand an sich selbst legen konnte, so stieß er den Kopf wider einen Stein, führte sich selbst, auf diese, wie ihn dünkte, in einer solchen Noth schönste Art, aus dem Leben und entriß dem Feinde die Macht, ihn nach Willkühr umzubringen. Einige sagen, daß, nachdem er sich schwer verwundet hatte, Antigonus, unter dem Vorwande, ihn zu heilen, Aerzte schickte, welche ihn durch Mittel, die für die Wunde tödtlich waren, aus dem Wege räumten. Ehe Phasael starb, hörte er noch, daß sein Bruder Herodes dem Feinde entronnen sey und da ertrug er den Tod desto standhafter, da er nun wußte, daß er einen Rächer desselben hinterlasse, der die Feinde strafen könne" *). Josephus redet von diesem Vorfalle noch in einer andern

*) Archaeol. 14, 13, 10.

Stelle, wo er die Handlung noch deutlicher billiget und rühmt *). Er sagt: „Phasael nahm ein Ende, wie es den Handlungen seines Lebens geziemte". Er gedenkt darauf wiederum der schon angeführten Sage von den Aerzten und setzt hinzu: „was auch das Wahre seyn mag — der Anfang war glänzend". Darunter kann nur der versuchte Selbstmord verstanden werden und zugleich liegt darinn der Gedanke, daß, wenn zuletzt die Aerzte die Wunde vergifteten, der Ausgang schmählig gewesen sey, indem Phasael durch die Hände der Gottlosen habe sterben müssen.

Man sieht aus den bisher angeführten Beispielen deutlich, welche Lagen und Vorstellungen es vorzüglich waren, durch welche die Juden zu Selbstmorden veranlaßt wurden und in welchen Fällen sie dieselben für erlaubt und rühmlich hielten. Dasselbige erhellt noch aus einer andern Erzählung eben dieses Geschichtschreibers, welche aber noch merkwürdiger deswegen ist, weil sie zugleich eine Rede von ihm selbst enthält, welche der erste be-

*) De bello Jud. 1, 15, 10.

kannte Versuch eines Juden ist, über den Selbstmord zu philosophiren *). Josephus wird, als Feldherr, mit einer Besatzung, von den Römern belagert und durch einen Abgesandten von ihnen aufgefordert, sich zu ergeben; er erklärt sich endlich geneigt dazu, nachdem er Gott zum Zeugen aufgefordert hat, daß er als sein Diener, nicht aber als Verräther sich übergebe. Da umgeben ihn die Juden und sprechen: Die Gesetze Gottes, welcher den Juden Seelen, die den Tod verachten, gab, haben Ursache zu seufzen. Du liebst das Leben und kannst den Anblick des Lichtes ertragen, indem du ein Sclave bist? Wie bald hast du deiner vergessen? Wie viele hast du bewogen, für die Freiheit zu sterben? Mit Unrecht hast du eine große Meinung von deiner Tapferkeit und Klugheit erregt, wenn du Heil von denjenigen hoffest, welche du bekriegt hast, und wenn du, wo anders die Sache gewiß ist, dich von ihnen willt erhalten lassen. Wenn aber auch das Glück der Römer dich mit Vergessenheit deiner selbst erfüllt hat, so ha-

*) De bello Jud. 3, 7, 1 — 7.

ben doch wir für unsern väterlichen Ruhm zu sorgen. Wir wollen dir unsere rechte Hand und unser Schwerdt leihen. Wenn du freiwillig stirbst, so wirst du als Anführer der Juden, wenn aber wider Willen, so wirst du als Verräther sterben". Zugleich richteten sie ihre Schwerdter auf ihn und drohten, ihn zu tödten, wenn er sich den Römern ergebe. Josephus — so fährt er selbst fort — fürchtete ihren Angriff und hielt es für Verrath an den Geboten Gottes, wenn er eher sterbe, als er ihnen Alles über diesen Gegenstand gesagt hätte. Er richtete also eine philosophische Rede über den Selbstmord an sie, woraus man ersieht, was man schon aus ihren eigenen Worten schließen kann, daß sie entschlossen waren, nicht nur sich zu vertheidigen, sondern auch alle eher sich selbst zu tödten, als sich zu ergeben. In dieser sehr schönen und treffenden Rede, auf deren Inhalt offenbar griechische besonders Platonische Philosophie Einfluß hatte, kommen folgende Gründe wider den Selbstmord vor. Wir sollen Leib und Seele, die auf's innigste mit einander vereiniget sind, nicht trennen. Im Kriege zu sterben, ist schön, aber nach dem

Gesetze des Krieges, durch die Hand der Sieger. Beide sind gleich furchtsam, der, welcher nicht sterben will, wenn er soll, und der, welcher es will, wenn er nicht soll. Der Selbstmord ist kein Beweis von Seelenstärke, sondern von Schwäche und Furcht vor Gefahr und Unglück. Er ist der gemeinschaftlichen Natur aller Thiere fremd, kein Thier tödtet sich selbst; das Gesetz der Natur, leben zu wollen, ist stark in allen lebenden Wesen. Wir halten diejenigen für unsere Feinde, welche uns das Leben durch offenbare Gewalt nehmen wollen und bestrafen solche, welche ihm heimlich nachstellen. Der Selbstmord ist eine Sünde wider unsern Schöpfer. Er ist eine Verschmähung des Lebens, seines Geschenks. Wir müssen es Gott überlassen, es zurückzunehmen. Der Leib ist zwar sterblich, aber die Seele unsterblich und ein Theil Gottes in unsern Körpern; sie ist ein Depositum Gottes, welches wir nicht willkührlich aus unserem Leibe entlassen dürfen. Wir können durch den Selbstmord Gott, unserem Richter, nicht entfliehen. Diejenigen, welche nach dem Gesetze der Natur aus dem Leben gehen, empfangen ewigen Lohn, die aber wider ihren

eigenen Körper wüten, Strafe. Drücken uns Unglücksfälle, so muß man nicht zu denselben noch eine Sünde gegen Gott hinzusetzen, sondern rechtschaffen handeln. Es ist freilich auffallend, daß dieser Schriftsteller hier eine That durchaus verwirft, welche er anderswo billigt und rühmt und es kann allerdings scheinen, daß er anders urtheilte, als er selbst Hand an sich legen sollte. Es kann keinen Unterschied machen, daß er dort von der That eines Einzelnen, hier vieler redet: denn seine Gründe wider den Selbstmord gelten dort, wie hier. Als besondere Gründe im vorliegenden Falle führt er in seiner Rede noch an, daß der Tod, wenn man sich den Feinden ergebe, ungewiß, bei dem Selbstmorde aber gewiß sey und daß die Juden sich jetzt nicht im Zustande der Sclaverei, sondern eher der Freiheit befänden, also nicht Ursache hätten, sich selbst zu tödten, um jener zu entgehen. Die Rede des Josephus machte nicht den erwünschten Eindruck, sondern erbitterte die Juden noch mehr, sie warfen ihm Feigheit vor und wollten ihn ermorden. Er aber nannte den einen mit Namen, auf den andern warf er den gebieterischen Blick eines Feldherrn,

den dritten ergriff er bei der Hand, einen vierten bat er dringend und hielt sie auf diese Art eine Zeitlang ab, ihren Vorsatz zu vollbringen. Aber noch war er nicht außer Gefahr. Einige, die ihren Feldherrn noch vertheidigen wollten, wurden von den anderen zurückgeschlagen. Endlich machte er den Vorschlag, daß, da einmal beschlossen sey, zu sterben, durch das Loos entschieden werden solle, in welcher Ordnung jeden der Tod treffen solle, daß der, welchem dies Loos falle, jedesmal von dem auf ihn folgenden getödtet werden solle, selbst wenn er sich inzwischen anders besonnen hätte. So sollte keiner sich selbst morden, sondern jeder durch die Hand eines andern fallen. Er brachte die Juden dahin, daß sie diesen Vorschlag annahmen, jeder fand den Tod mit seinem Feldherrn angenehmer, als das Leben. Endlich blieb Josephus noch mit einem einigen andern übrig und brachte ihn dahin, daß er es annahm, weiter kein Loos zu ziehen und beide am Leben zu bleiben. Wie sonderbar dies auch seyn mag — man sieht daraus, daß dieser Schriftsteller die wechselseitige Ermordung noch eher für erlaubt hielt, als den Selbstmord. Noch

führt er an, daß unter den Juden die Selbstmörder bis zu Sonnenuntergang unbegraben liegen bleiben, da sie doch selbst Feinde zu begraben pflegen, und daß unter anderen Völkern den Selbstmördern die Hände abgehauen werden, mit welchen sie gegen sich selbst gewütet haben, weil man glaube, daß man ihnen die Hand vom Körper trennen müsse, so wie sie selbst ihren Leib von der Seele getrennt haben.

Philo von Alexandrien redet mit Billigung von gewissen Beispielen des Selbstmords *). Als die Juden in Egypten unter dem Kaiser Caligula aufs grausamste verfolgt und in ihrer Religionsübung gestört wurden, schickten sie eine Gesandtschaft an ihn, um zu klagen und sich zu vertheidigen. Philo, der mit dazu gehörte, sagte in einer damals gehaltenen Rede: „Was braucht man eine Armee wider uns? Wir wollen unsere Weiber, Kinder, Brüder, Schwestern selbst schlachten — und dann unser eigenes Blut in das ihrige mischen und uns tödten. Sind wir

*) Quod omnis probus sit liber p. 464. De execrat. p. 430. Opp. T. II. ed. Mangey.

todt, so mögen die kaiserlichen Befehle vollzogen werden. Gott selbst wird uns nicht verdammen, wenn wir sowohl die Ehrfurcht gegen den Kaiser, als die Bewahrung unserer heiligen Gesetze in Acht genommen haben. Und das geschieht, wenn wir aus dem Leben gehen" **).

**) De virtutt. et legat. ad Cajum p. 581.

Griechen.

Das zuletzt von dem Josephus angeführte Gesetz war auch unter griechischen Völkern eingeführt *). Es beweist allerdings, besonders wenn man den von dem Jüdischen Geschichtschreiber angeführten Grund hinzunimmt, daß unter diesen Völkern der Selbstmord nicht bloß aus politischen und rechtlichen Gründen, sondern auch von seiner sittlichen Seite verworfen wurde. Man findet überhaupt

*) Aeschines κατα Κτησιφωντος drückt es so aus: ἐαν τις ἁυτον διαχρησηται, την χειρα τατο πραξασαν αποκοπτειν, και χωρις τα σωματος θαπτειν; vergl. Thysii collatio atticar. et roman. legum in Gronovii Thesaur. graec. antiquitt. T. V. p. 1590.

unter den Griechen in früheren Zeiten keinen besondern Hang zum Selbstmorde, weder in Beispielen, noch in Grundsätzen.

Sokrates, dessen hohe Bedeutung, in der Geschichte der Philosophie überhaupt und der Sittlichkeit, bekannt ist, opfert sein Leben für die Pflicht auf. Es hat keinen Zweifel, daß er es hätte retten können, wenn er die Pflicht übertreten hätte. Es scheint aber doch auch, daß er selbst pflichtmäßige Mittel zur Erhaltung seines Lebens verschmäht, daß ihn Sehnsucht nach dem Märtyrertode und nach einem besseren Leben gehindert habe, von diesen Mitteln Gebrauch zu machen und daß er insofern die Pflicht übertreten habe. Xenophon, der Schüler, Freund und Verehrer des Sokrates, sagt zu Anfang seiner Apologie desselben, daß keiner von den Vielen, welche über seine Schutzrede vor Gericht und seinen Tod geschrieben haben, die Gründe angegeben habe, warum er den Tod wünschenswerther, als das Leben fand und so unüberlegt, kühn und groß von sich selbst sprach. Er giebt auch noch anderswo *) zu verstehen,

*) §. 14. 32.

daß Sokrates absichtlich seine Richter erbittern wollte, um es zu einem Todesurtheile zu bringen, ja dies scheint der Hauptzweck des ganzen Aufsatzes zu seyn. So haben Gesner, Zeune und andere geurtheilt. Dagegen behaupteten andere z. E. Meiners, daß dies nicht der Zweck und die Meinung des Xenophon seyn könne, welcher sonst den Sokrates als den tadellosesten Menschen darstelle. Noch andere, namentlich Valkenaer und Schneider haben dem Xenophon diese Schrift, als seiner unwürdig, gänzlich abgesprochen. Wie dem auch sey, es läßt sich gar nicht leugnen, daß wirklich in dieser Schrift deutlich behauptet wird, Sokrates hätte durch ein gemäßigteres und klügeres Betragen vor Gericht sein Leben retten können und daß eben dies auch aus anderweitigen Nachrichten hervorgeht. Er vertheidigte sich nicht lange, ausführlich und wiederhohlt, er nahm keine Vertheidigung anderer an, er sagte, daß er jetzt bei gesundem Leibe und starker Seele den leichtesten Tod sterben und den Beschwerden und Schwächen des hohen Alters entgehen könne, daß diese seine Todesart die lebhafteste und heilsamste

Sehnsucht nach ihm zurücklassen werde; es kann nicht geleugnet werden, daß er zu seinen Richtern, wie ihr Herr und Meister, gesprochen habe, daß er sich seiner Verdienste und Vorzüge vor ihnen gerühmt und sie an den Ausspruch des Orakels erinnert habe, wodurch er für den weisesten unter den Griechen erklärt worden sey, daß er gar nichts von dem gethan habe, was andere thaten und die Richter von ihnen gewohnt waren und daß die Richter sich durch sein Benehmen beleidigt fanden, daß er ihnen erklärte, wie er, anstatt der Strafe, als Wohlthäter seines ganzen Volks auf öffentliche Kosten im Prytanneum erhalten zu werden verdiene *). Wohl kann es seyn, daß er ahnete, was auch der Erfolg bestätigte, daß der Märtyrertod seiner Lehre und seinem Beispiele mehr Gewicht, Ruhm, Kraft und Einfluß verschaffen werde, als ein länger fortgesetztes Leben und ein auf die gewöhnliche Weise erfolgter späterer Tod. Doch kann es auch edler Stolz und wahres

*) Man sehe die von Meiners angeführten einstimmigen Zeugnisse: Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom II. 486 — 493.

Selbstgefühl gewesen seyn, wenn er sich auf keine weitläuftige Apologie einließ, wenn er sein Leben für die beste Apologie wider die ihm vorgeworfenen Verbrechen erklärte, daß ihn ein wahrhaftes Gefühl seiner im Verhältniß zu seinen Anklägern und Richtern erfüllte, daß er Verachtung des Tods an den Tag legen wollte, daß er jede Zurückhaltung und Beugsamkeit in seiner Läge für elende, übel angebrachte Bettelei und Schmeichelei hielt, daß er im vollsten Gefühle seiner Unschuld es auch verschmähte, sich nach dem Anerbieten der Richter selbst eine Strafe aufzulegen. So viel ist gewiß, daß sein Tod mit den herrlichsten, bewundernswürdigsten und rührendsten Zügen begleitet war und daß er den unmittelbaren Selbstmord mit Gründen bestritt, die auch wider den mittelbaren gelten. Er sagte: „Man darf nicht Hand an sich selbst legen, der Philosoph aber wünscht einem Sterbenden zu folgen. — Es kann allerdings den Menschen scheinen, daß es jetzt besser sey, zu sterben, als zu leben. Aber wir sind auf eine Wache gestellt, von welcher wir uns nicht willkührlich befreien, noch entfliehen dürfen. Die Götter tragen Sorge für uns, wir sind

eine von ihren Beisitzungen oder ihr Eigenthum. Wenn ein Sclave, ohne Wissen und Willen seines Herrn, sich morden wollte, so würde ihm dieser zürnen und ihn, wenn es in seiner Macht stände, bestrafen. — Es ist also nicht unvernünftig, zu behaupten, daß man sich nicht eher tödten dürfe, als bis Gott eine Nothwendigkeit, es zu thun, auflegt, wie er sie mir jetzt aufgelegt hat" *). Cebes, mit welchem er sich unterredet, erkennt dies zwar an, greift aber dagegen seine Behauptung an, daß der Weise den Tod wünsche, und findet sie mit der anderen in Widerspruche. Er erklärt sich darüber so: „Die weisesten Menschen können nicht wünschen, von der Sorgfalt der Götter, der besten Regenten aller Dinge, entfernt zu werden. Sie können nicht glauben, daß sie besser für sich sorgen können, als ihre Herren. Sie müssen also eher ungern, als gern, sterben". Darauf spricht Sokrates seine zuversichtliche Hoffnung aus, daß es eine Unsterblichkeit und zukünftige Vergeltung gebe, daß er auch dort unter die Auf-

*) Platon. Phaedon. Opp. edit. Bipont. T. I. p. 139 — 141.

sicht guter Götter und besserer Menschen, als hienieden, kommen werde, unterstützt seine Hoffnung mit einer Reihe von Gründen *), und widerlegt dadurch jene Einwendung.

Er glaubte also in dem Falle zu seyn, wo es Pflicht für ihn sey, freiwillig aus dem Leben zu scheiden, und wo ihm, ausser den zu seiner Vertheidigung und Rechtfertigung kurz und ohne rednerische Künste vorgetragenen Gründen, kein Mittel mehr übrig bleibe, es zu retten. Zu den unrechtmäßigen Mitteln rechnete er es, seine Richter durch Flehen und Thränen zu erweichen oder durch Weib, Kinder und Freunde zum Mitleiden bewegen zu lassen und sie dadurch vom Wege des Rechts und der Gesetze ableiten zu wollen, zu versprechen, daß er nicht mehr, wie es ihm Gott, dem er mehr als den Menschen gehorchen müsse, anbefohlen habe, lehren wolle, seine Freunde eine Geldstrafe für sich bezahlen, oder sich von ihnen durch Bestechung aus dem Gefängnisse befreien zu lassen. Zu dieser Befreiung war Alles schon von ihnen bereitet, es fehlte nur noch an seiner Einwil-

*) a. O. 141. ff.

ligung, alle mögliche Beredsamkeit wurde angewandt, ihm seine Zustimmung zu entreißen. Alles war vergeblich. Die Gründe, die er für seine Weigerung vorbrachte, verdienen noch angeführt zu werden, weil sie mit zu seinen Ansichten vom Selbstmorde und der freiwilligen Aufopferung des Lebens gehören. Man darf die Gesetze des Staats, in welchem man lebt, nicht übertreten und die Urtheilssprüche der Obrigkeiten nicht vereiteln, sonst würde kein Staat bestehen können. Wenn man auch wider die Gesetze verurtheilt worden ist, so darf man doch das Ansehen der Gesetze nicht schwächen und sich nicht an der eingeführten bürgerlichen Ordnung und Gesetzgebung rächen. Wir dürfen der Obrigkeit nicht wieder thun, was sie uns thut, so wenig als einem Herrn oder Vater. Das Vaterland ist heiliger und verehrungswürdiger, als Verwandte; man muß ihm gehorchen, wenn es uns Fesseln anlegt, wenn es uns in den Krieg zum Tode oder zu Verwundungen führt, man muß auch im Frieden den Posten nicht verlassen, auf welchen es uns gestellt hat. Im Vaterlande ist man geboren, erzogen und hat viel Gutes und Schönes empfangen, man hat zugleich

die Freiheit, es zu verlassen, wenn es uns nicht gefällt, und zwar mit seinem ganzen Vermögen. Bleibt jemand so lange in seinem Vaterlande, daß er die Art zu richten und öffentliche Aemter zu führen daselbst kennen gelernt hat, so wird billig angenommen, daß ein solcher Bürger selbst eingewilliget hat, den Gesetzen desselben und den Aussprüchen der Obrigkeit zu gehorchen. Findet er etwas Fehlerhaftes daran, so mag er die Behörden deshalb belehren und zurechtweisen, aber sich ihnen durch die Flucht entziehen, den bürgerlichen Vertrag brechen darf er nicht. Alles dies findet sich in Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates, in Platos Apologie, im Phädon und im andern Dialogen desselben.

Mit Recht nimmt man an, daß das, was Sokrates von diesen Gegenständen lehrte, auch die Ueberzeugung des Plato war. In den Büchern von den Gesetzen, die ihm freilich in unseren Zeiten von einigen abgesprochen worden sind, heißt es: „Wie wenn einer seinen Nächsten und Vertrautesten tödtet d. i. sich selbst mordet, mit Gewalt einen Eingriff in die Bestimmung des Schicksals

todt, so mögen die kaiserlichen Befehle vollzogen werden. Gott selbst wird uns nicht verdammen, wenn wir sowohl die Ehrfurcht gegen den Kaiser, als die Bewahrung unserer heiligen Gesetze in Acht genommen haben. Und das geschieht, wenn wir aus dem Leben gehen" **).

**) De virtutt. et legat. ad Cajum p. 581.

Griechen.

Das zuletzt von dem Josephus angeführte Gesetz war auch unter griechischen Völkern eingeführt *). Es beweist allerdings, besonders wenn man den von dem Jüdischen Geschichtschreiber angeführten Grund hinzunimmt, daß unter diesen Völkern der Selbstmord nicht bloß aus politischen und rechtlichen Gründen, sondern auch von seiner sittlichen Seite verworfen wurde. Man findet überhaupt

*) Aeschines *κατα Κτησιφωντος* drückt es so aus: *ἐαν τις ἅυτον διαχρησηται, την χειρα τȣτο πραξασαν αποκοπτειν, και χωρις τȣ σωματος θαπτειν*; vergl. Thysii collatio atticar. et roman. legum in Gronovii Thesaur. graec. antiquitt. T. V. p. 1590.

[illegible] den Griechen in früheren Zeiten kei-
[illegible] besondern Hang zum Selbstmorde, weder
[illegible] Beispielen, noch in Grundsätzen.

Sokrates, dessen hohe Bedeutung, in
[illegible] Geschichte der Philosophie überhaupt und
[illegible] Sittlichkeit, bekannt ist, opfert sein Leben
die Pflicht auf. Es hat keinen Zweifel,
[illegible] er es hätte retten können, wenn er die
[illegible]cht übertreten hätte. Es scheint aber doch
[illegible] daß er selbst pflichtmäßige Mittel zur
[illegible]rung seines Lebens verschmäht, daß ihn
[illegible]sucht nach dem Märtyrertode und nach
besseren Leben gehindert habe, von die-
[illegible]tteln Gebrauch zu machen und daß er
[illegible] die Pflicht übertreten habe. Xeno-
der Schüler, Freund und Verehrer
[illegible]krates, sagt zu Anfang seiner Apo-
[illegible]selben, daß keiner von den Vielen,
[illegible]der seine Schutzrede vor Gericht und
[illegible]d geschrieben haben, die Gründe an-
[illegible]abe, warum er den Tod wünschens-
[illegible] als das Leben fand und so unüber-
[illegible] und groß von sich selbst sprach.
[illegible]uch noch anderswo *) zu verstehen,

[illegible]

daß Sokrates absichtlich seine Richter erbittern wollte, um es zu einem Todesurtheile zu bringen, ja dies scheint der Hauptzweck des ganzen Aufsatzes zu seyn. So haben Gesner, Zeune und andere geurtheilt. Dagegen behaupteten andere z. E. Meiners, daß dies nicht der Zweck und die Meinung des Xenophon seyn könne, welcher sonst den Sokrates als den tadellosesten Menschen darstelle. Noch andere, namentlich Valkenaer und Schneider haben dem Xenophon diese Schrift, als seiner unwürdig, gänzlich abgesprochen. Wie dem auch sey, es läßt sich gar nicht leugnen, daß wirklich in dieser Schrift deutlich behauptet wird, Sokrates hätte durch ein gemäßigteres und klügeres Betragen vor Gericht sein Leben retten können und daß eben dies auch aus anderweitigen Nachrichten hervorgeht. Er vertheidigte sich nicht lange, ausführlich und wiederhohlt, er nahm keine Vertheidigung anderer an, er sagte, daß er jetzt bei gesundem Leibe und starker Seele den leichtesten Tod sterben und den Beschwerden und Schwächen des hohen Alters entgehen könne, daß diese seine Todesart die lebhafteste und heilsamste

unter den Griechen in früheren Zeiten keinen besondern Hang zum Selbstmorde, weder in Beispielen, noch in Grundsätzen.

Sokrates, dessen hohe Bedeutung, in der Geschichte der Philosophie überhaupt und der Sittlichkeit, bekannt ist, opfert sein Leben für die Pflicht auf. Es hat keinen Zweifel, daß er es hätte retten können, wenn er die Pflicht übertreten hätte. Es scheint aber doch auch, daß er selbst pflichtmäßige Mittel zur Erhaltung seines Lebens verschmäht, daß ihn Sehnsucht nach dem Märtyrertode und nach einem besseren Leben gehindert habe, von diesen Mitteln Gebrauch zu machen und daß er insofern die Pflicht übertreten habe. Xenophon, der Schüler, Freund und Verehrer des Sokrates, sagt zu Anfang seiner Apologie desselben, daß keiner von den Vielen, welche über seine Schutzrede vor Gericht und seinen Tod geschrieben haben, die Gründe angegeben habe, warum er den Tod wünschenswerther, als das Leben fand und so unüberlegt, kühn und groß von sich selbst sprach. Er giebt auch noch anderswo *) zu verstehen,

*) §. 14. 32.

daß Sokrates absichtlich seine Richter erbittern wollte, um es zu einem Todesurtheile zu bringen, ja dies scheint der Hauptzweck des ganzen Aufsatzes zu seyn. So haben Gesner, Zeune und andere geurtheilt. Dagegen behaupteten andere z. E. Meiners, daß dies nicht der Zweck und die Meinung des Xenophon seyn könne, welcher sonst den Sokrates als den tadellosesten Menschen darstelle. Noch andere, namentlich Valkenaer und Schneider haben dem Xenophon diese Schrift, als seiner unwürdig, gänzlich abgesprochen. Wie dem auch sey, es läßt sich gar nicht leugnen, daß wirklich in dieser Schrift deutlich behauptet wird, Sokrates hätte durch ein gemäßigteres und klügeres Betragen vor Gericht sein Leben retten können und daß eben dies auch aus anderweitigen Nachrichten hervorgeht. Er vertheidigte sich nicht lange, ausführlich und wiederhohlt, er nahm keine Vertheidigung anderer an, er sagte, daß er jetzt bei gesundem Leibe und starker Seele den leichtesten Tod sterben und den Beschwerden und Schwächen des hohen Alters entgehen könne, daß diese seine Todesart die lebhafteste und heilsamste

Sehnsucht nach ihm zurücklassen werde; es kann nicht geleugnet werden, daß er zu seinen Richtern, wie ihr Herr und Meister, gesprochen habe, daß er sich seiner Verdienste und Vorzüge vor ihnen gerühmt und sie an den Ausspruch des Orakels erinnert habe, wodurch er für den weisesten unter den Griechen erklärt worden sey, daß er gar nichts von dem gethan habe, was andere thaten und die Richter von ihnen gewohnt waren und daß die Richter sich durch sein Benehmen beleidigt fanden, daß er ihnen erklärte, wie er, anstatt der Strafe, als Wohlthäter seines ganzen Volks auf öffentliche Kosten im Prytanneum erhalten zu werden verdiene *). Wohl kann es seyn, daß er ahnete, was auch der Erfolg bestätigte, daß der Märtyrertod seiner Lehre und seinem Beispiele mehr Gewicht, Ruhm, Kraft und Einfluß verschaffen werde, als ein länger fortgesetztes Leben und ein auf die gewöhnliche Weise erfolgter späterer Tod. Doch kann es auch edler Stolz und wahres

*) Man sehe die von Meiners angeführten einstimmigen Zeugnisse: Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom II. 486 — 493.

Selbstgefühl gewesen seyn, wenn er sich auf keine weitläuftige Apologie einließ, wenn er sein Leben für die beste Apologie wider die ihm vorgeworfenen Verbrechen erklärte, daß ihn ein wahrhaftes Gefühl seiner im Verhältniß zu seinen Anklägern und Richtern erfüllte, daß er Verachtung des Tods an den Tag legen wollte, daß er jede Zurückhaltung und Beugsamkeit in seiner Lage für elende, übel angebrachte Bettelei und Schmeichelei hielt, daß er im vollsten Gefühle seiner Unschuld es auch verschmähte, sich nach dem Anerbieten der Richter selbst eine Strafe aufzulegen. So viel ist gewiß, daß sein Tod mit den herrlichsten, bewundernswürdigsten und rührendsten Zügen begleitet war und daß er den unmittelbaren Selbstmord mit Gründen bestritt, die auch wider den mittelbaren gelten. Er sagte: „Man darf nicht Hand an sich selbst legen, der Philosoph aber wünscht einem Sterbenden zu folgen. — Es kann allerdings den Menschen scheinen, daß es jetzt besser sey, zu sterben, als zu leben. Aber wir sind auf eine Wache gestellt, von welcher wir uns nicht willkührlich befreien, noch entfliehen dürfen. Die Götter tragen Sorge für uns, wir sind

eine von ihren Beisitzungen oder ihr Eigenthum. Wenn ein Sclave, ohne Wissen und Willen seines Herrn, sich morden wollte, so würde ihm dieser zürnen und ihn, wenn es in seiner Macht stände, bestrafen. — Es ist also nicht unvernünftig, zu behaupten, daß man sich nicht eher tödten dürfe, als bis Gott eine Nothwendigkeit, es zu thun, auflegt, wie er sie mir jetzt aufgelegt hat" *). Cebes, mit welchem er sich unterredet, erkennt dies zwar an, greift aber dagegen seine Behauptung an, daß der Weise den Tod wünsche, und findet sie mit der anderen in Widerspruche. Er erklärt sich darüber so: „Die weisesten Menschen können nicht wünschen, von der Sorgfalt der Götter, der besten Regenten aller Dinge, entfernt zu werden. Sie können nicht glauben, daß sie besser für sich sorgen können, als ihre Herren. Sie müssen also eher ungern, als gern, sterben". Darauf spricht Sokrates seine zuversichtliche Hoffnung aus, daß es eine Unsterblichkeit und zukünftige Vergeltung gebe, daß er auch dort unter die Auf-

*) Platon. Phaedon. Opp. edit. Bipont. T. I. p. 139 — 141.

sicht guter Götter und besserer Menschen, als hienieden, kommen werde, unterstützt seine Hoffnung mit einer Reihe von Gründen *), und widerlegt dadurch jene Einwendung.

Er glaubte also in dem Falle zu seyn, wo es Pflicht für ihn sey, freiwillig aus dem Leben zu scheiden, und wo ihm, ausser den zu seiner Vertheidigung und Rechtfertigung kurz und ohne rednerische Künste vorgetragenen Gründen, kein Mittel mehr übrig bleibe, es zu retten. Zu den unrechtmäßigen Mitteln rechnete er es, seine Richter durch Flehen und Thränen zu erweichen oder durch Weib, Kinder und Freunde zum Mitleiden bewegen zu lassen und sie dadurch vom Wege des Rechts und der Gesetze ableiten zu wollen, zu versprechen, daß er nicht mehr, wie es ihm Gott, dem er mehr als den Menschen gehorchen müsse, anbefohlen habe, lehren wolle, seine Freunde eine Geldstrafe für sich bezahlen, oder sich von ihnen durch Bestechung aus dem Gefängnisse befreien zu lassen. Zu dieser Befreiung war Alles schon von ihnen bereitet, es fehlte nur noch an seiner Einwil-

*) a. O. 141. ff.

ligung, alle mögliche Beredsamkeit wurde angewandt, ihm seine Zustimmung zu entreißen. Alles war vergeblich. Die Gründe, die er für seine Weigerung vorbrachte, verdienen noch angeführt zu werden, weil sie mit zu seinen Ansichten vom Selbstmorde und der freiwilligen Aufopferung des Lebens gehören. Man darf die Gesetze des Staats, in welchem man lebt, nicht übertreten und die Urtheilssprüche der Obrigkeiten nicht vereiteln, sonst würde kein Staat bestehen können. Wenn man auch wider die Gesetze verurtheilt worden ist, so darf man doch das Ansehen der Gesetze nicht schwächen und sich nicht an der eingeführten bürgerlichen Ordnung und Gesetzgebung rächen. Wir dürfen der Obrigkeit nicht wieder thun, was sie uns thut, so wenig als einem Herrn oder Vater. Das Vaterland ist heiliger und verehrungswürdiger, als Verwandte; man muß ihm gehorchen, wenn es uns Fesseln anlegt, wenn es uns in den Krieg zum Tode oder zu Verwundungen führt, man muß auch im Frieden den Posten nicht verlassen, auf welchen es uns gestellt hat. Im Vaterlande ist man geboren, erzogen und hat viel Gutes und Schönes empfangen, man hat zugleich

die Freiheit, es zu verlassen, wenn es uns nicht gefällt, und zwar mit seinem ganzen Vermögen. Bleibt jemand so lange in seinem Vaterlande, daß er die Art zu richten und öffentliche Aemter zu führen daselbst kennen gelernt hat, so wird billig angenommen, daß ein solcher Bürger selbst eingewilliget hat, den Gesetzen desselben und den Aussprüchen der Obrigkeit zu gehorchen. Findet er etwas Fehlerhaftes daran, so mag er die Behörden deshalb belehren und zurechtweisen, aber sich ihnen durch die Flucht entziehen, den bürgerlichen Vertrag brechen darf er nicht. Alles dies findet sich in Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates, in Platos Apologie, im Phädon und im andern Dialogen desselben.

Mit Recht nimmt man an, daß das, was Sokrates von diesen Gegenständen lehrte, auch die Ueberzeugung des Plato war. In den Büchern von den Gesetzen, die ihm freilich in unseren Zeiten von einigen abgesprochen worden sind, heißt es: „Wie wenn einer seinen Nächsten und Vertrautesten tödtet d. i. sich selbst mordet, mit Gewalt einen Eingriff in die Bestimmung des Schicksals

macht, ohne daß die Obrigkeit es geboten hat, ohne daß er durch einen unerträglichen und unvermeidlichen Unglücksfall dazu genöthiget, ohne daß er durch Schaam vor Armuth und gänzlichem Mangel an Lebensunterhalt dazu getrieben wird, sondern wenn er bloß aus Feigheit und unmännlicher Schwäche ungerechter Weise sich selbst straft? Welche Reinigung und welches Begräbniß einem solchen gebühre, weiß Gott. Die nächsten Verwandten mögen die Ausleger solcher Dinge und die dahin gehörigen Gesetze befragen und sich nach ihren Entscheidungen richten. Solche Selbstmörder sollen ein einsames Grab haben, wo kein anderer begraben wird; sie sollen an Orten begraben werden, welche von zwölf Theilen der Gegend die unangebautesten, entferntesten und unbekanntesten sind; sie sollen ganz in der Stille in die Erde verscharrt und ihr Grab mit keiner Säule und Aufschrift ihres Namens versehen werden" *). Abscheu gegen den Selbst-

*) Legg. L. IX. p. 44. ed. Bip. T. IX. Was die Reinigung betrifft, von welcher Plato redet, so erklärt sich dies aus dem Vorhergehenden, daß, wenn einer seine Eltern und nächsten Blutsfreunde

mord ist hier gewiß ausgedrückt. Von gewissen Arten desselben wird nur milder geurtheilt, ohne ihn deshalb objectiv zu rechtfertigen, wie ja auch der strenge Moralist urtheilen kann.

Ich will hier Gelegenheit nehmen, einige diesen Gegenstand betreffende Attische Gesetze, welche wirklich gegeben wurden und galten, deren Alter sich aber freilich nicht bestimmen läßt, anzuführen. „Wer nicht länger leben will, der zeige es dem Senat an und scheide nach erhaltener Erlaubniß aus dem Leben. — Wenn dir das Leben zur Last ist, so stirb, bist du von Unglücksfällen umfangen, so trinke Schierling, wirst du durch Leiden niedergedrückt, so verlaß das Leben; der Unglückliche erzähle sein Elend, der Senat gebe ihm das Heilmittel und seine Traurigkeit werde aufgelöst" *). Man mußte also die Ursachen

morde, die Obrigkeiten Steine auf das Haupt des nackten Todten werfen und so den ganzen Staat reinigen d. i. von der Schuld und Strafe freisprechen sollen. Ein solcher Leichnam sollte auch außer den Grenzen des Lands gebracht werden und unbegraben liegen bleiben.

*) Libanii Orat. XII. VIII.

angeben, wegen deren man sterben wollte. Einige derselben werden von demselbigen Schriftsteller angeführt, aus welchem jene Gesetze genommen sind. Er sagt von einem Geizigen, der von dem Senate die Erlaubniß zum Selbstmorde verlangte: „Zeige deinen verstümmelten Körper, berichte, daß du eine unheilbare Krankheit an dir hast, oder daß du deine Kinder oder dein Vermögen verloren hast" *). Man sieht, daß der Bürger wie ein Eigenthum des Staats betrachtet wurde und daß man daher annahm, er dürfe sich das Leben nicht nach Willkühr nehmen, sondern nur mit Genehmigung der Obrigkeit. Unter dieser Bedingung wurde angenommen, daß der Selbstmord erlaubt sey. Nach einem andern bereits aus der Rede des Aeschines wider den Ctesiphon angeführten Gesetze sollte dem Selbstmörder die Hand abgehauen und abgesondert von seinem Körper begraben werden. Sollte dies etwa nur alsdann geschehen, wenn er ohne Erlaubniß gehandelt hatte oder sollte dadurch überhaupt dem Selbstmorde entgegengewirkt werden?

*) Liban. X.

Von den Akademikern sind weiter keine Stimmen über den Selbstmord bekannt, wohl aber von Neuplatonikern, namentlich dem Plotinus und Porphyrius. Jener dringt darauf, daß Körper und Seele vereinigt seyen, daß man warten müsse, bis jener von dieser abfalle, daß alsdann die Seele nicht aus dem Körper wandere, sondern schon außer ihm sey, daß nichts mehr von jener an diesen gebunden sey, wenn der Körper sie nicht mehr binden könne, wenn die Harmonie nicht mehr in ihm sey, die er ehmals hatte und durch welche er die Seele hatte. Er erklärt es für eine Gewaltthätigkeit, die der Mensch an sich selbst ausübe, wenn er selbst absichtlich den Körper von der Seele trenne, und diese jenen verlasse, nicht aber von ihm verlassen werde. Er verwirft den Selbstmord auch deswegen, weil der Mensch dabei von seinen Affecten, von Kummer, Schmerz, Zorn beherrscht werde. Einen Fall ist er geneigt auszunehmen, wenn nämlich einer den Anfang des Wahnsinns in sich fühlt. Das, sagt er hier, wird vielleicht dem Rechtschaffenen nicht begegnen, geschieht es aber, so muß er den Selbstmord unter die nothwendigen, nicht

schlechthin, aber doch wegen der Umstände begehrenswürdigen Dinge rechnen. Wenn er hinzusetzt, das Gift sey vielleicht der Seele nicht zuträglich, so scheint er damit andeuten zu wollen, daß eine andere Todesart der Vergiftung vorzuziehen sey, weil diese für die unsterbliche Seele zerrüttend seyn könnte. Wenn er nachher sagt, daß jedem sein Lebensziel bestimmt, daß es nicht glückbringend sey, vor demselben das Leben zu verlassen, ausgenommen, wie gesagt, wo es nothwendig ist, so kann er damit nur eben jenen Fall meinen. Er schließt mit den Worten: „Wenn einer dort in dieselbige Ordnung tritt, wie es seine Beschaffenheit bei dem Ausgange aus dem Körper mit sich bringt, so muß er das Leben nicht freiwillig verlassen, weil er noch in demselben Fortschritte machen kann" *). Dies kann nur den Sinn haben, daß die Lage und das Schicksal des Menschen im künftigen Leben von dem sittlichen Zustande abhänge, in welchem er sterbe, daß er also sich selbst nicht tödten dürfe, weil er im gegenwärtigen Leben noch im Guten fortschreiten und sich dadurch

*) Ennead. I. 9, 1.

ein besseres Loos im anderen verschaffen könne. Der Fall des herannahenden Wahnsinns wird wohl deswegen ausgenommen, weil alsdann der Mensch gar nicht mehr sittlich denken und leben kann. Porphyrius führt den besonderen Grund wider den Selbstmord an, daß, wenn man das Band zwischen Seele und Leib gewaltsam zerreisse, jene immer noch an dem zurückgelassenen Körper hänge *). Ohne Zweifel hielten die Neuplatoniker alles dies für ächte Lehre des Plato, den sie als ihren Meister betrachteten und von dessen Philosophie sie erst den wahren Sinn aufgeschlossen zu haben glaubten.

Einer von den Schülern Aristipps, Hegesias, gab zwar, wie sein Meister zu,

*) De abstinent. L. III. Eben diesen Gedanken schreibt ein anderer Neuplatoniker, Macrobius, auch dem Plotinus, dessen Lehre vom Selbstmorde er lateinisch wiederholt, zu: In somn. Scip. 1, 13. exitu coacto animam circa corpus magis vinciri et revera ideo sic extortae animae diu circa corpus ejusve sepulturam vel locum, in quo injecta est manus, pervagantur. Dadurch wird zugleich die Meinung des Porphyrius deutlicher.

daß das sinnliche Vergnügen die höchste Bestimmung des Menschen sey, aber er hielt die Erreichung dieses Endzwecks theils für ungewiß, theils für unmöglich. Er war der Meinung, daß man von keinem Gegenstande mit Sicherheit Vergnügen erwarten könne, sondern es immer erst darauf ankommen lassen müsse, ob er uns solches gewähren werde oder nicht. Was man Glückseeligkeit nennt, erklärte er für unerreichbar. Die Leiden, welche die Menschen drücken, beschrieb er auf eine schauderhafte Weise. Den Selbstmord vertheidigte er so, daß viele dadurch bewogen wurden, sich das Leben zu nehmen und daher soll ihm der König Ptolemäus verboten haben, diese Lehre in seiner Schule vorzutragen *).

Wir kehren zu einem unmittelbaren Schüler des Plato zurück. Aristoteles verwirft den Selbstmord überhaupt ganz entschieden, als unsittlich. Den Tod giebt er für den eigentlichen Gegenstand der Furcht, für das größte aller Uebel aus, indem er das Ende von Allem sey und für den Todten gar nichts

*) Diog. Laert. 1, 93 — 95. Cic. Tusc. 1, 54.

mehr, weder Gutes noch Böses zu seyn scheine. Daher glaubt er auch, daß man in demselben am meisten moralische Tapferkeit beweisen könne *). Nicht für Tapferkeit aber, sondern für Schwäche und Feigheit erklärt er es, wenn einer durch den Tod der Armuth, der Liebe oder einer andern Beschwerde entgehen will. „Es ist Weichlichkeit, sagt er, das Beschwerliche und Traurige zu fliehen; ein solcher Selbstmörder wählt den Tod nicht, als etwas Gutes, sondern um dem Uebel zu entfliehen" **). Indem dieser Weltweise die Frage untersucht: ob und wiefern ein Mensch gegen sich selbst ungerecht seyn könne, so stellt er den Grundsatz auf, daß Alles, was das Gesetz als der Tugend gemäß festsetze, recht sey, so führt er davon als das erste Beispiel an, daß das Gesetz nicht gebiete, sich selbst umzubringen und daß es dasjenige verbiete, was es nicht befehle und setzt noch hinzu: „Wenn jemand im Aerger und Verdruß sich selbst tödtet, so begeht er freiwillig eine Handlung, die das Gesetz nicht erlaubt, also thut er unrecht".

*) Ethic. Nic. 3, 6.

**) a. O. c. 7.

Darauf fragt er: ob ein solcher Selbstmörder sich selbst oder dem Staate Unrecht thue? Er antwortet, daß er es nicht sich selbst thue, indem er freiwillig leide, keiner aber sich selbst von freien Stücken Unrecht thue, daß also hier vielmehr dem Staate Unrecht widerfahre, welcher daher den Selbstmörder strafe und ihm einen gewissen Schimpf anthue *). Hier wird also der Selbstmord von der bürgerlichen oder politischen Seite betrachtet, welche aber nach der Meinung vieler Alten gleichfalls eine ethische war. Ethischer aber war es unstreitig, wenn Aristoteles anderswo den Selbstmord aus einer Entzweiung des Menschen mit sich selbst, die aus dem Laster entsteht, aus einem Selbsthasse, den er sich durch Verbrechen zuzieht, erklärt. „Menschen, sagt er, die sich vieler Missethaten schuldig gemacht haben, hassen endlich sich selbst und das Leben und morden sich selbst. Lasterhafte suchen andere ihrer Art auf, um mit ihnen ganze Tage zuzubringen und fliehen sich selbst. Wenn sie allein sind, so denken sie an ihre vielen Uebelthaten und wünschen eine Veränderung. Sind sie bei

*) a. O. 5, 11.

andern, so vergessen sie beides. Da sie nichts Liebenswürdiges an sich haben, so können sie auch sich selbst nicht lieben. Sie freuen und betrüben sich nicht mit sich selbst. Ihre Seele ist im Aufruhr gegen sich selbst; der eine Theil derselben empfindet Schmerzen, weil er sich gewisser Handlungen enthält, der andere freut sich; der eine zieht dahin, der andere dorthin und so wird die Seele hin und her gezerrt. Da es nicht möglich ist, daß man zugleich Schmerz und Vergnügen empfinde, so betrüben sich solche Menschen bald nachher darüber, daß sie ein Vergnügen genossen haben und wünschen, daß es nicht geschehen wäre; die Bösen sind voll Reue. Der Böse kann also nicht einmal sein eigener Freund seyn, weil er nichts der Liebe Werthes an sich findet. Da dies ein sehr elender Zustand ist, so muß man mit äußerster Anstrengung alles Böse meiden und sich bestreben, ein guter Mensch zu seyn. Nur so kann man Freund von sich selbst und von andern seyn" *).

*) a. O. 9, 4. Vergl. Ethic. Eudem. 5, 1. Ueber den Einfluß des melancholischen Temperaments und der Völlerei auf den Selbstmord Problem. sect. 30.

Epikurus tadelte die, welche den Tod wünschen eben so wohl, als die ihn fürchten. In dem Bilde des Weisen, welches er entwirft, kommt der Zug vor: Wenn ihm auch die Augen ausgestochen sind, so setzt er sein Leben dennoch fort *). Er fand es lächerlich, aus Lebensüberdruß in den Tod zu rennen, wenn man sich selbst durch seine Lebensweise dahin gebracht hat, in denselben zu rennen, und eben so lächerlich, den Tod zu suchen, wenn man sich durch Furcht vor dem Tod das Leben unruhig gemacht hat **). Er bestritt also den Selbstmord nicht damit, daß er der Bestimmung des Menschen zum Vergnügen zuwider und daß der Tod ein Uebel, ja das größte Uebel sey. Er betrachtete den Tod als etwas, was uns gar nicht angehe, was weder ein Uebel, noch ein Gut für uns sey. Er erinnerte, daß alle Güter und Uebel nur in der Empfindung liegen, deren uns der Tod gänzlich beraube. Durch die Erkenntniß, daß der Tod uns gar nicht angehe, wurde nach seiner Meinung das gegenwärtige sterbliche Leben

*) Diog. Laert. X. p. 783. ed. Colon. 1615.

**) Seneca ep. 24.

erst geniessbar für uns, indem dadurch die Hoffnung einer zweifelhaften Fordauer nach dem Tode abgeschnitten und die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit ausgelöscht wurde. Denjenigen, welche sagten, daß sie den Tod fürchten, nicht weil er als gegenwärtig, sondern weil er als bevorstehend betrübe und ängstige, antwortete er: was als gegenwärtig nicht beunruhige, thue es auch nicht als zukünftig. Wenn wir, sagte er, noch sind, so ist der Tod nicht, und wenn der Tod da ist, so sind wir nicht mehr; er ist weder bei Lebenden, noch bei den Todten; der große Haufen betrachtet den Tod entweder als der Uebel größtes oder als ein Ausruhen von allen Uebeln des Lebens, der Weise aber fürchtet weder, nicht zu leben, denn die Liebe zum Leben beherrscht ihn nicht, noch hält er es für ein Uebel, nicht zu leben *).

Griechische Philosophen also von sonst ganz verschiedenen Grundsätzen haben den Selbstmord verworfen, es wurde nur hie und da ein Entschuldigungsgrund oder eine Ausnahme zugestanden, nie sprachen sie davon,

*) Diog. l. c. p. 786. s.

wie von einer erhabenen Handlung. Die griechischen Völker zeichneten sich überhaupt nicht durch einen besondern Hang zum Selbstmord aus. Man kann im Ganzen nicht viele und merkwürdige Beispiele davon anführen. Doch verdient besonders ausgezeichnet zu werden, was Plutarch und aus ihm Gellius von den Milesischen Mädchen erzählen. Ihrer bemächtigte sich eine plötzliche Sehnsucht nach dem Tode und ein wilder Trieb, sich aufzuhängen. Viele endigten heimlich mit dem Stricke ihr Leben. Die Warnungen, die Thränen, die Bitten der Ihrigen nützten nichts. Mit aller Sorgfalt konnte man sie nicht so streng bewahren, daß sie nicht auf irgend eine Art sich den Tod gaben. Viele glaubten, daß dies Uebel von den Göttern käme, weil man es auf keine Weise verhindern könne. Da es täglich zunahm, so beschloß der Magistrat auf den Vorschlag eines weisen Manns, daß solche Mädchen ganz nakt und mit dem Stricke um den Hals mitten auf den Markt gebracht und begraben werden sollten. Dieser Beschluß schreckte sie ab und erstickte in ihnen den Trieb zum Selbstmorde. Plutarch meint, die Luft sey angesteckt gewesen und habe die Mäd-

chen zum Wahnsinn gebracht *). Unter den Bewohnern von Ceos, einer der Cycladischen Inseln, soll die Gewohnheit geherrscht haben, daß die abgelebten Greise sich wie zu einer Mahlzeit einluden oder wie zu einem feierlichen Opfer versammelten und bekränzt Schierling tranken, weil sie unnütz für das Vaterland geworden wären und ihr Geist wegen des hohen Alters sich zu verirren anfinge. Wenn sie es nicht selbst thaten, so wurden sie auf Befehl getödtet **). Wenn erzählt wird, daß die Cappadocier, als sie den Feind nicht mehr abhalten konnten, in die Stadt zu dringen, ihre Weiber und Kinder ermordet, ihre Häuser und Habseeligkeiten angezündet, ihre Sclaven und sich selbst in das Feuer gestürzt haben, damit der Sieger nichts mehr von ihnen und ihren Sachen antreffen, sondern nur noch das Schauspiel einer Feuersbrunst genießen möchte ***), so war dies eine Folge der Verzweiflung, der Wuth und des Stolzes.

*) Plutarch. de virtutt. mulier. — de anima in Opp. mor. Gell. 15, 10.

**) Strabon. Geogr. L. X. p. 555.

***) Justin. 15, 6.

Die erste philosophische Schule, nicht nur in Griechenland, sondern überall, welche es als Grundsatz bekannte, daß der freiwillige Ausgang aus dem Leben nicht nur in manchen Fällen erlaubt, sondern auch eine Tugend sey, war die Stoische. Sie fand damit viel Beifall nicht nur unter den Griechen, sondern auch unter anderen Völkern, namentlich den Römern. Sie brachte dadurch eine mächtige Wirkung hervor, gewann Einfluß auf die Denkart, die Sitten, die Gesetze, auch noch in der späten Nachwelt. Sie macht daher Epoche in dieser Geschichte.

Zeno, der Stifter, erwarb sich durch Geist und Character einen hohen, ausgebreiteten Ruhm und eine tiefe Verehrung im Alterthum. Es wird nicht von ihm gemeldet, daß er den Selbstmord vertheidiget, wohl aber, daß er, nachdem er bei einem Falle den Finger zerbrochen, sich in einem hohen Alter aufgehängt habe *). Und doch errichtete ihm das Volk von Athen nach seinem Tode ein Ehrendenkmal mit der Aufschrift: Sein Leben stimmte mit seinen Lehren ganz überein.

*) Diog. Laert. VII. §. 28.

Zu diesen gehörte es gewiß auch, daß der Weise sich vernünftigerweise aus dem Leben führen könne *). Cleanthes wird krank, die Aerzte verordnen ihm ein Fasten, nachdem es besser mit ihm geworden, erlauben sie ihm wieder, alles zu essen, er aber hungert sich aus, nachdem er gesagt hatte, daß er schon einen weiten Lebensweg zurückgelegt habe **). Es kann hier nur von den griechischen Stoikern die Rede seyn. Sie lehrten, daß man sich den Tod unmittelbar oder mittelbar geben dürfe und solle, wenn es das Beste des Vaterlands und der Freunde erfordere, wenn man von heftigen Schmerzen, Verstümmlungen, unheilbaren Krankheiten, Beschwerden, welche das Gemüth beunruhigen, Noth und Armuth gepeiniget werde, wenn Umstände und Menschen uns verhindern, der Natur gemäß zu leben, wenn man sein Leben nur durch Kriecherei und sclavische Unterwerfung oder durch Eingriff in fremdes Eigenthum länger fortsetzen könnte. In diesen Fällen sagten sie, daß Gott den Menschen aus

*) Diog. Laert. VII. §. 130.

**) l. c. §. 176.

dem Leben abrufe, daß es die schickliche Zeit sey, aus dem Leben wegzugehen, von demselben zu scheiden, daß es bloß kindische Schwäche und Feigheit sey, es nicht zu thun *). Epiktet sagt noch ausdrücklich, man dürfe sich nur auf den Wink Gottes und mit Vernunft, nicht aus Hartnäckigkeit, nicht bloß deswegen tödten, weil man sich durch seinen Körper gefesselt und gedrückt fühle, weil man den Tod für kein Uebel halte, weil man zu Gott zurückkehren wolle, weil man durch seinen Körper in der Gewalt anderer Menschen stehe **). Diese Stoiker bemühen sich eben, so viel bekannt ist, nicht, weitere Gründe für ihre Meinung anzugeben und sie mit ihren übrigen philosophischen Grundsätzen in Harmonie zu bringen. Sie berufen sich nicht darauf, daß nach ihrer Lehre es bei der Tugend nicht auf die Länge der Lebenszeit und die Zahl der tugendhaften Handlungen, sondern auf die innere Intension und Kraft der tugendhaften Gesinnung ankömmt und daß

*) l. c. 130. Epict. Arrian. 1, 9, 10 — 17. 20.

**) l. c. und I, 24, 20, 25, 18 — 22. II. 1, 20.

man diese auch in einem kurzen Leben, ja in einer einigen Handlung in ihrer ganzen Fülle und Herrlichkeit ausdrücken kann. Weder diejenige unter ihnen, die Leben und Tod für etwas Gleichgültiges halten, noch auch die, welche dem Tode einen Unwerth zuschreiben und ihn für etwas besonders Unannehmliches *) erklären, nehmen darauf bei dem Selbstmorde Rücksicht. Sie gedenken auch des Umstands nicht, daß nach ihrer eigenen Lehre die Tugend in der eigenen Macht des Menschen steht, er sich über schmerzhafte Gefühle erheben und sich ganz unabhängig von ihnen machen und seine Glückseeligkeit im Bewußtseyn der Tugend ganz aus sich selbst schöpfen, auch nicht, daß er doch niemals gewiß wissen kann, ob er nicht wiederum in diesem Leben der wahren Tugend und Glückseeligkeit, des naturgemäßen und seeligen Handelns fähig worden werde. Sie beweisen also nicht, daß der Mensch jemals aus den von ihnen angeführten Gründen sein Leben zerstören dürfe.

*) αποπροηγμενον Diog. l. c. p. 501. f.

Römer.

Dieses Volk war im Ganzen geneigter zum Selbstmorde, als die Griechen. Uebrigens wurden unter demselben erst, seitdem es durch Weichlichkeit, Laster und Despotismus entkräftet, und die alte Freiheit und Tapferkeit gesunken war, die Selbstmorde so ausserordentlich häufig. Viel Einfluß auf die Vermehrung derselben hatte auch der Eingang, den der Stoicismus unter den Römern fand und der unter ihnen sich immer mehr verbreitende Unglauben *).

Es kommt hier darauf an, theils Urtheile der Philosophen und Schriftsteller über den

*) Tzschirner in m. Magaz. II. 1 — 31.

Selbstmord, theils Beispiele von Selbstmördern, besonders solche, welche mit Ansichten der Erzähler begleitet sind, theils Gesetze, welche denselben betreffen, anzuführen.

Cicero urtheilt ächt stoisch, wenn er sagt, daß der in uns gebietende Gott uns verbiete, ohne sein Geheiß aus diesem Leben zu wandern, daß aber, wenn er uns selbst, wie dem Sokrates, Cato und vielen andern eine gerechte Ursache dazu gebe, der Weise frölich aus dieser Nacht sich in jenes Licht versetze, daß er alsdann seine Fesseln nicht zerbreche (welches die Gesetze verbieten) sondern wie von einer Obrigkeit oder rechtmäßigen Gewalt, so von Gott abgerufen und befreit herausgehe *). Er setzt noch hinzu, daß schon das Leben des Philosophen eine Entfernung vom Körper und von öffentlichen Geschäften, ein Zurückgehen der Seele in sich selbst, ein einsamer Umgang derselben mit sich, eine Art von Tod sey. Wenn er in demselbigen Buche anderswo sagt, er halte es mit dem Gesetze der Griechen bei ihren Gastmahlen, daß man trinken oder weggehen solle,

*) Tuscul. Dispp. 5, 30. vergl. De fin. 5, 18.

eben so müsse man den Schlägen des Schicksals, welche man nicht ertragen könne, durch die Flucht entgehen *), so widerspricht er sich nicht, wie man gewöhnlich behauptet, sondern er versteht dies natürlich unter der in der vorigen Stelle angegebenen Einschränkung. Er mißbilligt sogar den Selbstmord alsdann, wenn man ihn aus Sehnsucht nach dem unsterblichen und seeligen Leben begeht **).

Ich will nun einige Römer anführen, welche ihn in weiter Ausdehnung vertheidigen.

Es war der Lehre Epikurs nicht gemäß, als Lucretius, nachdem er die Uebel,

*) l. c. 5, 40.

**) Somn. Scip. c. 3. Hier sagt Scipio zu seinem Vater: Quaeso, pater sanctissime atque optime, quoniam haec est vita quid moror in terris, quin hinc ad vos venire propero? Non est ita, inquit ille — Nisi Deus istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest — Quare tibi et piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis nec injussu ejus, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a Deo defugisse videamur.

welche die Menschheit drücken, geschildert und den Tod als wünschenswürdig dargestellt hatte, die Natur der Dinge einen sich unglücklich fühlenden Menschen so anreden ließ: „Was ist dir, Sterblicher, daß du deinem krankhaften Kummer nachhängst? Warum beseufzest und beweinst du den Tod? Ist dir dein früheres Leben angenehm gewesen und sind für dich nicht alle Freuden zerflossen und untergegangen, warum trittst du nicht, als ein übersatter Gast des Lebens ab und suchst mit Gleichmüthigkeit die sichere Ruhe? Sind aber alle Freuden für dich verloren und ist dir das Leben zur Last, warum setzest du es fort und machst ihm und seinen Mühseeligkeiten kein Ende? Ich weiß nichts mehr für dich auszusinnen und zu erfinden, was dir gefiele, es ist immer Alles einerlei. Wenn auch dein Körper noch nicht von Jahren matt und welk ist, es bleibt doch immer alles einerlei und wenn du auch Jahrhunderte lebtest, und noch mehr, wenn du niemals stirbst"*). Also, nicht nur die eigentlichen Leiden des Lebens, sondern das beständige Ei-

*) De rer. nat. III, 944 — 962.

nerlei in demselben, die ewige Wiederkehr derselbigen Genüsse und der daraus entstehende Ekel sollen eine Ursache zum Selbstmorde seyn. Dieser Dichter hat sich auch selbst den Tod gegeben.

Seneca geht noch weiter, als andere Stoiker, entwickelt die Lehre vom Selbstmorde noch mehr, spricht von ihm mit Enthusiasmus und Beredsamkeit und giebt selbst die verschiedenen Arten an, wie man sich den Tod geben kann und soll. Er giebt sogar den Rath, sich eher zu tödten, als der wahrscheinliche Fall eintritt, daß man seine Kräfte verlieren wird und wie lebendig todt seyn wird, weil man nicht wissen kann, ob man später sich noch wird tödten können *). Er beschuldigt die Gegner des Selbstmords, daß sie die Freiheit des Menschen ungerechter Weise beschränken. Er hält es für eine der vortreflichsten Einrichtungen der Natur, daß sie uns nur Einen Eingang ins Leben und viele Ausgänge aus demselben öffnete. Er findet, daß dies das Einige nicht beklagenswerthe am Leben sey, daß es keinen zurückhält. Er nennt

*) Epist. 68.

die Selbsttödtung den leichten und sicheren Weg zur großen Freiheit. Er bemerkt, daß nicht nur große Männer, wie Cato, die Stärke gehabt haben, den Kerker der menschlichen Sclaverei zu durchbrechen, sondern daß auch Menschen vom geringsten Loose sich durch eine große Bewegung des Gemüths aus den Stürmen des Lebens gerettet haben *). Andenken an den Tod ist ihm Andenken an die Freiheit. Wer sterben gelernt hat, hat die Sclaverei verlernt und ist über jede Macht erhaben **). Uebrigens wollte er nicht, daß man sich muthwilliger Weise, bloß aus Haß des Lebens und Schmerzgefühl tödten soll. Man soll das Leben weder zu sehr lieben, noch zu sehr hassen, sondern den Mittelweg halten, auch, wenn die Vernunft räth, es zu endigen, den Anlauf nicht unbesonnen und heftig nehmen, nicht aus dem Leben entfliehen, sondern herausgehen ***). Ich werde das Alter nicht verlassen, sagt er, wenn es mich in Ansehung meines besseren Theils mir ganz er-

*) Epist. 70.

**) Epist. 26.

***) Epist. 22.

hält. Aber, wenn es anfängt, meine Seele zu erschüttern und ihre Kräfte zu zerrütten, so werde ich aus dem faulen und einstürzenden Gebäude herausspringen. Einer Krankheit, die geheilt werden kann und meiner Seele nicht schadet, werde ich durch den Tod nicht entfliehen, ich werde wegen des Schmerzens nicht Hand an mich legen. So zu sterben, hieße: unterliegen. Wenn ich aber weiß, daß ein Schmerz immer fortdauern wird, so werde ich nicht um desselben willen, sondern weil er mich an Allem hindern wird, wegen dessen man lebt, aus dem Leben gehen. Schwach und feig ist der, welcher wegen des Schmerzens stirbt, ein Thor aber, welcher wegen des Schmerzens lebt *). Früher oder später sterben, macht nichts aus, wohl aber gut oder übel sterben; gut sterben aber heißt, der Gefahr, übel zu leben, entgehen **).

Bei Antoninus, dem philosophischen Kaiser, finden sich wenige Aeußerungen über den Selbmord. Die Hauptstelle ist: „Wie

*) Epist. 58.

**) Epist. 70.

du bei dem nahen Ausgange aus dem Leben zu leben denkst, eben so kannst du auch jetzt schon leben. Wenn dir aber die Menschen nicht erlauben, so zu leben, so gehe aus dem Leben, jedoch so, daß du nicht glaubst mit dem Tode ein Uebel zu erleiden. Wenn ein Rauch ist, so gehe ich davon; was liegt daran? So lange mich nichts dieser Art aus dem Leben führt, so bleibe ich frei und keiner kann mir verbieten, zu thun, was ich will. Ich will aber der Natur eines vernünftigen und gesellschaftlichen Wesens gemäß leben" *). Ausführlicher ist eine andere Stelle, wo der Kaiser darauf dringt, man müsse beständig bedenken, daß unser Leben alle Tage verzehrt werde und daß immer ein kleinerer Theil desselben übrig bleibe, daß, wenn einer das Leben länger fortsetze, es ungewiß sey, ob er noch Geisteskräfte besitzen werde, um göttliche und menschliche Dinge zu betrachten und zu verstehen, um seiner selbst mächtig zu seyn, um seine Pflichten streng zu erfüllen, um seine Gedanken deutlich vorzutragen, ja selbst, um zu überlegen, ob er sich aus dem Leben

*) Εις εαυτον 5, 29.

führen soll; man müsse sich also nicht bloß deswegen tödten, weil man sich dem Tode alle Augenblicke nähere, sondern auch, weil die Denkkraft uns oft vor dem Tode verlasse *). Man hat zuweilen behauptet, daß Antoninus mit sich selbst in Widerspruch trete, wenn er an einem andern Orte schreibe: „Bei der Dunkelheit unserer Erkenntniß, bei der Vergänglichkeit aller Dinge, bei dem beständigen Flusse der Materie, der Zeit, der Bewegungen kann ich nichts finden, was Werthschätzung und Nachstrebung verdiente. Vielmehr muß sich jeder damit trösten, daß er seine natürliche Auflösung erwartet, sich über den Aufenthalt nicht betrübt und sich damit beruhigt: einmal, daß ihm nichts begegnen kann, was nicht der Natur des Ganzen gemäß ist, und dann, daß es in seiner Macht steht, nichts wider seinen Gott und guten Geist (die Vernunft) zu thun" **). Damit aber verträgt es sich gar wohl, daß er den Fall ausnimmt, wo man nicht mehr der Natur und Vernunft gemäß handeln kann, also diese

*) l. c. 3, 1.

**) l. c. 5, 10.

selbst gebieten, sich freiwillig vom Leben zu trennen und dies selbst als natur- und vernunftgemäß zu betrachten ist.

Der ältere Plinius findet einen Trost für die Unvollkommenheit der Natur des Menschen darinn, daß nicht einmal Gott alles kann und dahin rechnet er unter anderem, daß er sich nicht selbst tödten könne, wenn er wolle, welches noch das Beste sey, was er dem Menschen unter so vielen Strafen oder Uebeln des Lebens gegeben habe *). Und, wenn er von der Fruchtbarkeit der Erde und den Wohlthaten, welche sie dem Menschen bringt, redet, so führt er auch das an, daß sie aus Mitleiden mit uns die Gifte hervorbringe, damit nicht bei dem Lebensüberdrusse der Hunger uns langsam verzehre, damit wir nicht durch Zerfleischung und Zerstückelnng unsers Körpers, durch den Strick, durch einen Sturtz in den Abgrund sterben müssen. So ist es, sagt er, mitleidig hat die Erde das gezeugt, durch dessen ganz leichtes Trinken wir bei unverletztem Körper, mit unserem ganzen Blute, ohne Mühe, gleich Dürstenden

*) Natur. Hist. 2, 5.

sterben sollten; kein Vogel, kein wildes Thier sollte uns nach dem Tode berühren, der Erde sollte erhalten werden, wer durch sich selbst zu Grunde geht. Gestehen wir die Wahrheit, die Erde hat uns ein Mittel wider die Uebel gegeben und wir haben ein Gift des Lebens daraus gemacht *).

Man kann schon aus den bisherigen Anführungen abnehmen, daß es Grundsatz der meisten angesehenen Römischen Schriftsteller war, die Selbstentleibung sey in gewissen Fällen nicht nur erlaubt, sondern eine tugendhafte und erhabene Handlung. Es trägt hier nicht viel aus, wenn Cicero anders denkt, um so weniger, da er anderswo anders urtheilt, und daß Virgil in einem Gedichte die Selbstmörder in der Unterwelt in einen sehr traurigen Zustand versetzt **). Er spricht

*) l. c. c. 63.

**) Aeneid. VI, 434 — 439.

Proxima deinde tenent maesti loca, qui sibi letum
Insontes peperere manu, lucemque perosi
Projecere animas. Quam vellent aethere in alto
Nunc et pauperiem et duros perferre labores!
Fas obstat, tristique palus inamabilis unda
Adligat et novies Styx interfusa coercet.

zwar allerdings hier einer Volksmeinung gemäß, er läßt die Selbstmörder der in der andern Welt sich mit Reue über ihre That quälen, sich umsonst nach der Oberwelt zurücksehnen und bereit seyn, Armuth und alle Mühseeligkeiten auf derselben zu ertragen. Allein er spricht von solchen, die sich unschuldig d. h. wohl ohne vernünftigen Grund und bloß wegen der Leiden, die sie drückten, getödtet haben *). Wenn man aber auch die Stelle nicht mit dieser Einschränkung nimmt, so erhellt doch aus anderen Umständen, daß in einem gewissen Zeitalter die beschriebene Art, den Selbstmord zu beurtheilen, Denkart nicht nur der meisten Schriftsteller, sondern herrschende Meinung unter dem Volke war. Man kann dies zunächst aus vielen Erzählungen von Selbstmorden und den damit verbundenen Urtheilen ersehen. Ich werde nur einige davon anführen.

Der Selbstmord der Lucretia *) und des Cato wird von den Römern nie mit Misbilligung, gewöhnlich mit Beifall und

*) S. Heyne bei dieser Stelle.

*) Liv. Hist. 1, 57 — 59. und viele andere.

Bewunderung erzählt oder angeführt. Von dem letzten spricht selbst Cicero sehr rühmlich. Indem er den Satz ausführt, daß man theils der allgemeinen menschlichen, theils seiner besonderen eigenthümlichen Natur in seinen Handlungen folgen soll, so bemerkt er, daß diese Verschiedenheit der Naturen so groß sey und so viel Kraft habe, daß der eine sich selbst in demselbigen Falle den Tod geben, der andere aber nicht geben soll. Er fragt: ob denn Cato in einer andern Lage, als die übrigen Römer in Africa, die sich an Cäsarn ergaben, gewesen sey? und antwortet darauf, daß man es wahrscheinlich diesen zum Verbrechen gemacht haben würde, wenn sie sich selbst entleibt hätten, weil ihre Lebensart und Sitten weniger strenge und fest gewesen seyen, Cato hingegen schon von Natur einen unglaublichen Ernst an sich gehabt und ihn noch durch Standhaftigkeit verstärkt habe und beständig bei dem Vorsatze geblieben sey, eher zu sterben, als das Angesicht des Tyrannen zu sehen *). Tacitus erzählt, daß

*) De offic. 1, 31. vergl. Seneca ep. 13. 24. Valer. Max. 3, 2, 14. Tui quoque clarissimi

Marbod, König der Markomannen, welcher bisher eine glänzende Laufbahn gehabt hatte, auf Erlaubniß des Kaisers zu Ravenna als Privatmann noch achtzehn Jahre hindurch gelebt und ein hohes Alter erreicht habe, setzt aber hinzu, daß sein Ruhm durch jene allzugroße Liebe zum Leben sehr verdunkelt worden sey *). Damit kann er nichts anders sagen wollen, als daß er durch einen freiwilligen Tod seinen früher erworbenen Ruhm hätte erhalten und erhöhen sollen. Cremutius Cordus wurde angeklagt, daß er in seinen herausgegebenen Annalen den Brutus gelobt und Cassius den letzten der Römer genannt hätte. Clienten von Sejanus klagten ihn an, er sah seinen Tod voraus. Er vertheidigte sich vor dem Senate auf eine Art, welche einen höchst freimüthigen, geistreichen,

excessus, Cato, Utica monumentum est, in qua ex fortissimis vulneribus tuis plus gloriae, quam sanguinis manavit. Siquidem constantissime in gladium incumbendo, magnum hominibus documentum dedisti, quanto potior esse debeat probis dignitas sine vita, quam vita sine dignitate.

*) Annal. II, 63.

vortrefflichen Mann bezeichnet. Nachdem er aus dem Senate herausgegangen; hungerte er sich todt *). Indem Tacitus erzählt, daß der angeklagte Scaurus der Verurtheilung durch einen freiwilligen Tod auf Ermahnung seiner Gattinn zuvorgekommen sey, läßt er die Worte einfließen: wie es der alten Aemilier würdig war **). Der jüngere Plinius beschreibt den Titus Aristo, als einen der trefflichsten Männer, mit innigster Liebe und Verehrung. Die Beschreibung ist höchst anziehend, begeisternd und beredt. Es wird erzählt, daß dieser herrliche Mann schon lange sehr krank sei, die Schmerzen mit einer bewundernswürdigen Geduld und Standhaftigkeit trage, kürzlich aber den Plinius und

*) l. c. IV, 34. 35.

**) l. c. 6, 29. Nach der Erzählung von des Kaisers Otho Selbstmord Hist. 2, 49. wird angeführt: Tulere corpus Praetoriae cohortes, cum laudibus et lacrimis, vulnus manusque ejus exosculantes. Quidam militum juxta rogum interfecere se — aemulatione decoris et caritatis; ac postea promiscue Bedriaci, Placentiae aliisque in castris celebratum id genus mortis.

einige andere Freunde gebeten habe, die Aerzte wegen seines Zustands zu fragen, damit er, wenn seine Krankheit unheilbar sey, freiwillig aus dem Leben gehe, wenn aber nur schwer und langwihrig, er widerstånde und bliebe, daß dieser Mann zugleich erklårt habe, er wolle gerne den Bitten seiner Frau, den Thrånen seiner Tochter und den Wünschen seiner Freunde nachgeben und ihre Hoffnungen, wenn sie nur nicht grundlos wåren, nicht durch einen freiwilligen Tod zerstören. „Das halte ich, so urtheilt Plinius selbst, für höchst wichtig und rühmlich. Denn mit Heftigkeit und Affect in den Tod rennen, ist vielen gemein, aber nachzudenken und die Gründe zu demselben überlegen und, wie es die Vernunft råth, den Entschluß über Leben und Tod fassen, das ist Zeichen einer großen Seele". Die Aerzte gaben gute Hoffnungen — was weiter geworden, ist nicht bekannt *). Eben dieser Römer redet von der Handlung der Arria mit Bewunderung, ohneracbtet hier in der That nicht der Fall war, wo sie nicht långer der Natur und der Vernunft gemåß

*) Plin. Epist. 1, 22.

hätte leben können *). Er erzählt noch ein anderes ähnliches Beispiel von einer Frau, die er nicht nennt, welche die Krankheit ihres Manns für unheilbar hält, ihn auffordert, den Tod zu wählen, ihn umschlingt und sich mit ihm in einen See stürzt. Diese That erklärt er für eben so groß, als die der Arria **). In einem andern Briefe drückt er zwar seine tiefe Wehmuth über den Verlust eines Freunds aus, der sich selbst getödtet hatte. Er gesteht, daß es weit schmerzhafter sey, einen Freund auf diese Art, als durch den natürlichen Tod zu verlieren, weil man glaube, daß er noch länger hätte leben können. Aber er hält doch dafür, daß sein Freund

*) l. c. 3, 16. Es heißt unter andern: Praeclarum quidem illud Arriae, ferrum stringere, perfodere pectus, extrahere pugionem, porrigere marito, addere vocem immortalem ac paene divinam: Paete non dolet.

**) l. c. 6, 24. Es wird von dieser Frau gesagt: comes ipsa marito mortis, dux immo et exemplum et necessitas fuit. Quod factum ne mihi quidem, qui municeps, nisi proxime auditum est, non quia minus illo clarissimo Arriae facto, sed quia minor ipsa.

Corellius Rufus durch die Vernunft, welchen den Weisen für Nothwendigkeit gelte, zu diesem Entschlusse gebracht worden sey, ohnerachtet er viele Ursachen gehabt habe, länger zu leben, das beste Gewissen, den besten Ruf, das größte Ansehen, eine Tochter, eine Frau, einen Enkel, Schwestern und wahre Freunde. Rufus hatte schon viele Jahre das Podagra. Er milderte es in früheren Jahren durch eine strenge Diät und ertrug es im späteren Alter durch Seelenstärke. Endlich verbreitete sich der Schmerz in allen Gliedern und wurde unglaublich heftig. Da ließ Rufus seinen Freund Plinius zu sich kommen und sagte ihm, daß er nur deswegen seinen Schmerz so lange getragen habe, um jenen Räuber (er meinte den Kaiser Domitian) wenigstens einen Tag zu überleben, und daß er, wenn sein Körper eben so stark wäre, als seine Seele, dies auch ausgeführt haben würde. Er hielt noch eine Zeitlang aus, endlich beschloß er sich auszuhungern. Als der Arzt ihm Speise reichte, sagte er nur ein Wort: κεκρικα — Plinius fühlte sich, als man ihm dies erzählte, eben so sehr von Bewunderung, als von Sehnsucht durchdrun-

gen *). Auf gleiche Weise endigte der eben so treffliche Silius Italicus **). Scipio, der Schwiegervater des Pompejus, hat dessen Sache unglücklich in Africa vertheiget, wird dahin, da er nach Spanien schiffen will, durch den Wind zurückverschlagen, sieht, daß sein Schiff in der Gewalt der Feinde sey, durchbohrt seine Brust mit dem Schwerdte und, da sie nach dem Feldherrn fragen, antwortet er noch: „Er befindet sich wohl, und stirbt ***). Der treffliche Atticus litt an einer schweren und schmerzhaften Krankheit. Endlich rief er noch einige Freunde zu sich und sprach: „Es ist nicht nöthig, euch mit mehreren Worten zu erzählen, welche Sorgfalt ich auf meine Gesundheit verwandt habe, ihr seid selbst Zeugen davon gewesen. Ich habe nichts unterlassen, was zu meiner Heilung dienen konnte, es ist nur noch übrig,

*) l. c. 1, 13,

**) l. c. 3, 7.

***) Val. Max. 3, 2, 13. wo noch hinzugesetzt wird: tantum eloqui valuit, quantum ad testandam animi fortitudinem aeternae laudi satis erat.

daß ich mir selbst helfe. Jetzt habe ich mir vorgesetzt, meine Krankheit nicht länger zu nähren: denn was ich in diesen Tagen an Speisen genommen habe, um mein Leben fortzusetzen, hat nur dazu gedient, meine Schmerzen, ohne Hoffnung der Rettung, zu vermehren. Ich bitte euch also, daß ihr meine Absicht billiget und daß ihr mich nicht vergeblich abmahnet". Er hielt diese Rede mit einem so gelassenen Tone und mit einer so ruhigen Gesichtsmine, daß er nicht aus dem Leben, sondern aus einem Hause in das andere wandern zu wollen schien. Nachdem er zwei Tage gefastet hatte, hörte plötzlich das Fieber auf und die Krankheit wurde leichter; nichts destoweniger vollbrachte er seinen Vorsatz *).

Schon aus diesen Beispielen erhellt, daß eine dem Selbstmorde günstige Denkungsart unter den Römern herrschte. Ihre Schriftsteller verlieren kein Wort, um ihre rühmlichen Urtheile darüber zu vertheidigen. Sie werden auch nicht von andern bestritten. Dazu kommt noch die immer zunehmende ausserordentliche Menge der Selbstmörder unter diesem Volke.

*) Corn. Nepos 25, 21. 2.

Wenn Tacitus den Tod des Pontifex und Präfectus der Stadt Rom, Lucius Piso erzählt, so bemerkt er, er sey eines natürlichen Tods gestorben, welches damals bei einem so großen Ruhme und Ansehen etwas Seltenes gewesen *). Unter den grausamen Römischen Kaisern vermehrten sich mit den vielen Angebereien und Anklagen, Verurtheilungen und Hinrichtungen die Selbstmorde. Nachdem Tacitus angeführt hat, daß zu Rom der Präfect von Mösien, Labeo sich die Adern geöffnet habe und daß seine Gattinn diesem Beispiele gefolgt sey, so bemerkt er dabei, daß die Furcht vor dem Scharfrichter zu solchen Selbstmorden geneigt und bereitwillig machte und daß auch der Umstand dazu beitrug, weil die Güter der schon Verurtheilten eingezogen wurden und ihre Leichname unbegraben blieben, da hingegen diejenige, welche sich selbst richteten, begraben wurden und ihre Testamente gültig blieben **). Hier ist zugleich eine deutliche Spur von einem Römi-

*) Annal. 6, 10.

**) Annal. 6, 29. vergl. Dio Cass. 58, 15.

schen den Selbstmord betreffenden Gesetze. Es ist von solchen Selbstmördern die Rede, welche angeklagt, aber nicht überwiesen und verurtheilt waren. Da ihre Güter nicht confiscirt wurden, so entstand die Frage: Wie es denn mit den Belohnungen der Ankläger gehalten werden solle? Nach einem unter dem Kaiser Tiberius vorgefallenen Selbstmorde wurde im Senate vorgeschlagen, diese Belohnungen abzuschaffen. Dieser Vorschlag wäre auch wohl angenommen worden, wenn nicht der Kaiser sich der Ankläger angenommen und seine Besorgniß erklärt hätte, daß die Gesetze geschwächt und der Staat in Gefahr umgestürtzt zu werden, kommen möchte. Er sagte: Kehret lieber die Gesetze selbst um, als daß ihr die Wächter derselben entfernet*). Es blieb also dabei, daß die Ankläger Belohnungen empfingen.

Ich habe jenes Gesetzes und der Verhandlungen darüber aus Gelegenheit einer

*) Tacit. Annal. 4, 30. welcher noch hinzusetzt: Sic delatores, genus hominum publico exitio repertum et poenis quidem nunquam satis coercitum, per praemia eliciebantur.

Stelle des Tacitus, worin er zunächst ein Beispiel des Selbstmords anführt, gedacht. Jetzt muß ich noch einer weit älteren Verordnung gedenken. Der Römische König Tarquinius Priscus führte einen großen und festen Damm auf, er ließ das Volk daran arbeiten, die Arbeit war eben so langwierig als gefährlich, die Quiriten wurden derselben überdrüssig und manche von ihnen ermordeten sich aus diesem Grunde. Da gebot der König, daß alle, welche auf diese Art gestorben wären, an Kreuze geschlagen zur Schau und den wilden Thieren und Vögeln ausgesetzt werden sollten. Die Lebenden unterließen nun aus Schaam den Selbstmord *). Dies Gesetz wurde eigentlich nicht aus Abscheu gegen den Selbstmord an sich, sondern nur deswegen gegeben, weil er in diesem Falle mit der Unterthanenpflicht und dem öffentlichen Besten stritt.

Das ist überhaupt der Geist der Römischen Gesetzgebung in diesem Puncte, den Selbstmord als Unrecht gegen andere zu betrachten und zu verbieten, nicht aber an sich.

*) Plin. Hist. nat. 36, 24, 5.

Sie war hierin im Ganzen gelinde und dies kam mit von dem Einflusse des Stoicismus auf dieselbe her. Ulpianus sagte, von Natur (naturaliter) dürfe ein Sclave wider seinen Körper wüten *). Das heißt ohne Zweifel, er habe ein natürliches Recht dazu, abgesehen von seinem Verhältnisse, als Sclave. Er muß also auch freien Menschen dies Recht zugeschrieben haben. Das Gesetz sagt: Der, welchem es nicht gefällt, zu leben, darf sterben, wenn nicht etwa einer wegen des Bewußtseyns eines Verbrechens lieber sterben, als verurtheilt seyn will **). Doch soll der gestraft werden, der einen Versuch des Selbstmords gemacht und nicht vollbracht hat, wenn er es anders ohne Ursache that, (aber auch der Lebensüberdruß soll schon eine hinreichende Ursache seyn) und wenn es nicht aus Großthuerei, wie von einigen Philosophen geschah ***).

*) in l. 9. §. 7. ff. de pecul.

**) Marcianus in l. 3. ff. de bonis eor. qui ante sent. mortem sibi consciscunt, wo mehrere Rescripte der Kaiser angeführt sind.

***) §. 6. d. l. 3. Es heißt jactationis ergo. Bynkershoek in Observatt. juris romani

Aber selbst die letzte Ursache lassen Ulpian *) und Paulus **) gelten. Eine Ausnahme wurde jedoch gemacht: damit nicht einer aus Furcht vor dem Verbrechen d. h. ohne Zweifel vor dem bösen Gewissen sich morde, so soll der Fiscus sein Recht behalten und die Confiscation des Vermögens bleiben ***). Es wird zwar verordnet, daß der Soldat, der sich verwundet und den Selbstmord nicht vollbracht hat, am Leben gestraft werden soll, wenn er es anders nicht aus Ungeduld über den Schmerz, aus Lebensüberdruß, wegen Krankheit aus Wuth, Schaam, Kummer gethan hat, in welchem Falle er mit Schande

Lugd. B. 1710. 4, 4. den ich hier benutze, sagt: Ille §. 6. unice posset accipi de praesumtione, quae contra accusatum nascitur ex eo, quod sibi tentaverit infestas manus inferre, pro confesso enim habendum, qui id fecerit sine ulla causa. Diese Erklärung ist sprachwidrig.

*) in l. 6. §. 7. ff.

**) l. 45. §. 2. ff.

***) l. 1. et 2. C. l. §. 3. ff. l. 1. §. 23. ff. l. 2. C. l. 28. §. 1. ff. l. 52. §. 7. ff.

weggeschickt werden soll *). Allein es trat hier der besondere Grund ein, daß der Soldat sich mit seinem Leben dem Staate oder Regenten verpflichtet hat und durch den Selbstmord eigenmächtig darüber entscheidet. Macht er den Versuch ohne eine von den angeführten Ursachen, so ist er als Deserteur zu betrachten und verdient daher die Todesstrafe. Tritt aber eine von jenen Ursachen ein, so fehlte er doch, weil er die Rücksicht auf den Staat bei Seite setzte, doch wurde alsdann die mit Schande verknüpfte Verabschiedung für hinreichend gehalten. Uebrigens möchte man doch hier eine sittliche Beziehung annehmen. Es geschieht doch aus moralischen Gründen, daß jene Ursachen als entschuldigend für eine an sich unerlaubte That betrachtet werden. Und daß nichts destoweniger die Strafe erfolgte, wenn auch solche Ursachen eintraten, drückt doch Abscheu gegen die That aus und hat wohl seinen Grund darin, daß ein Soldat, welcher sich zu morden versuchte, auch in solchen Fällen, sich des Vertrauens unwürdig und unfähig zum Dienste machte. Wenn er

*) l. 6. §. 7. ff. l. 38. §. ult. ff.

sich den Tod zuzog, sollte übrigens sein Testament gelten *).

Cujas **) und andere bemerken, daß in dem Gesetzbuche der Selbstmord eine ruchlose That (facti sceleritas) genannt und daß dadurch die Abscheulichkeit der Gesinnung des Selbstmörders bezeichnet werde ***). In mehreren alten Ausgaben findet sich entweder fati oder facti celeritatem, wie Bynkershoek nachweißt. Diese ist ächt lateinisch und giebt einen guten Sinn, daß nämlich

*) l. 6. §. 7. ff. l. 54. pr. ff.

**) Commentar. ad l. Si quis filio §. ejus ff. de Injur. rupt. irr. fact. test.

***) l. 3. pr. ff. de bonis eor. qui ante sentent. mortem sibi consciscunt. „Qui rei postulati vel qui in scelere deprehensi, metu criminis imminentis mortem sibi consciverunt, haeredem non habent. Papinianus Respons. L. 16. Qui rei criminis non postulati, manus sibi intulerint, bona eorum fisco non vindicentur: non enim facti sceleritatem esse obnoxiam, sed conscientiae metum in reo, velut confesso teneri placuit. Ergo aut postulati esse debent aut in scelere deprehensi,

solche, die ihren Tod selbst beschleunigten, nicht deswegen, sondern nur alsdann durch die Einziehung ihres Vermögens bestraft werden sollten, wenn sie sich wegen eines Verbrechens aus Furcht vor ihrem Gewissen getödtet haben. Auch kommt das Wort sceleritas sonst nicht vor. Doch wir haben nicht den zehnten Teil von den Werken der Alten übrig, die lateinisch geschrieben haben. Mancher lateinische Autor gebraucht Wörter, die man bei anderen vergeblich sucht und im Römischen Rechte finden sich hie und da solche Wörter und Redensarten. Wenn man aber auch diese Lesart annimmt, so ist doch noch die Frage, ob unter der sceleritas der Selbstmord zu verstehen sey. Es heißt, daß nicht die Güter aller Selbstmörder confiscirt werden sollen, sondern nur derjenigen, welche wegen eines Verbrechens schon angeklagt oder in denselben betroffen worden sind: denn nicht das Verbrechen selbst, welches es auch seyn möchte, werde nach dem Selbstmorde bestraft, es werde vielmehr durch den

ut, si se interfecerint, bona eorum confiscentur.

Tod ausgelöscht, sondern man sehe auf die Furcht vor dem Gewissen, welche nicht bei jedem Verbrecher, wohl aber bei einem solchen vorausgesetzt werde, der schon vor Gericht angeklagt oder im Verbrechen ertappt worden ist, ein solcher werde als überwiesen und geständig angesehen.

Ulpianus sagt*), der werde für einen schlechten Sclaven gehalten, welcher irgend etwas thue, um sich das Leben zu nehmen z. E. einen Strick drehe, Gift als Arznei nehme. Darin hat er richtig geurtheilt, er redet nicht von dem natürlichen Rechte des Sclaven, sondern von seinem bürgerlichen Verhältnisse. Wenn der Sclave sich tödtet oder tödten will, so verletzt er das Eigenthumsrecht seines Herrn.

Wenn übrigens die Römischen Rechtslehrer und Gesetzgeber den Selbstmord bloß von seiner rechtlich = bürgerlichen Seite zu bebetrachten pflegten, so folgt nicht, daß sie ihn in allen Fällen für sittlich = erlaubt oder tugendhaft hielten. Es ist oben selbst eine Stelle angeführt worden, wo von einem Selbstmorde

*) l. 23. §. 3. ff.

die Rede ist, welcher bloß aus Großthuerei, wie von einigen Philosophen, versucht worden ist und gestraft werden soll.

Ehe ich die Römer verlasse, muß ich noch der Massilienser gedenken, von welchem Valerius Maximus sagt, daß sie sich besonders durch Liebe zum Römischen Volke, durch strenge Disciplin und Beobachtung der alten Sitte ausgezeichnet haben, und von welchen er Folgendes erzählt. Zu Massilium wurde Gift von der Obrigkeit aufbewahrt und denjenigen gegeben, welche dem Senate die Ursachen anzeigten, wegen deren sie den Tod wünschten. Man wollte nicht zugeben, daß einer ohne Ursache aus dem Leben scheide, demjenigen aber, welcher es auf eine weise Art verlassen wollte, einen schnellen Weg dazu öffnen *). Valerius ist der Meinung, daß diese Gewohnheit nicht in Gallien entstanden, sondern aus Griechenland dahin gebracht worden sey. Er versichert, sie selbst auf der Insel Ceos gefunden zu haben, als er mit Sextus Pompejus dahin gekommen sey und sich nach der Stadt Julis be-

*) 2, 6, 7.

geben habe. Aus dieser Veranlassung erzählt er ein Beispiel, welches merkwürdig genug ist, um hier noch angeführt zu werden. Eine Frau vom höchsten Stande und Lebensalter zeigte den Bürgern die Ursachen an, warum sie aus dem Leben gehen müsse, sich entschlossen habe, sich durch Gift zu tödten und es für etwas Großes halte, ihren Tod durch die Gegenwart des Pompejus zu verherrlichen. Dieser begab sich zu ihr und suchte sie mit aller Macht seiner herrlichen Beredsamkeit von ihrem Vorsatze abzubringen. Endlich gab er es dieser mehr als neunzigjährigen, an Seele und Leib noch gesunden Frau zu. Sie sagte ihm darauf: „Nicht die Götter, welche ich verlasse, sondern die, zu welchen ich gehe, mögen dich dafür belohnen, daß du nicht verschmäht hast, mich zum Leben zu ermahnen und dennoch Zeuge meines Tods zu seyn. Das Glück hat mir immer freundlich gelächelt, aber damit ich nicht aus Begierde nach demselben auch noch seinen finstern Blick sehen müsse, so verwechsle ich das, was mir vom Leben noch übrig ist, mit einem glücklichen Ende und lasse zwei Töchter und sieben Enkel zurück". Nachdem sie die Ihrigen noch zur

Eintracht ermahnt, ihnen ihr Erbe ausgetheilt, ihren Schmuck und das, was zu ihrem häuslichen Cultus gehörte, der älteren Tochter übergeben hatte, so ergriff sie den Giftbecher mit fester Hand. Nachdem sie dem Mercurius ein Opfer ausgegossen und seine Gottheit angerufen hatte, daß er sie durch eine sanfte Reise in den besseren Theil der Unterwelt führen möchte, so schlang sie gierig den tödtlichen Trank hinunter. Sie sagte noch, welche Theile ihres Körpers nach und nach erstarren, und nachdem sie geäußert hatte, daß sich die Kälte schon den Eingeweiden und dem Herzen nähere, forderte sie noch ihre Töchter auf, ihr die Augen zuzudrücken. Die Römer wurden durch das neue Schauspiel bestürzt, schwammen aber in Thränen *). Von dieser Denkart finden wir mehrere Spuren und Beispiele im Alterthum, sich auch mitten im Glücke zu tödten, um nicht noch Unglück zu erleben, oder aus Ueberdruß an den Freuden des Lebens. Dies erhellt auch aus einigen in dieser Geschichte schon vorgekommenen Anführungen. Und dabei verdient es noch bemerkt zu werden,

*) l. c. 8. vergl. Aelian. Var. hist. 3, 26.

daß in solchen Fällen überhaupt, wo einer den Vorsatz, sich selbst zu morden, vorher offenbarte, und die Vorbereitungen vor andern machte, keiner ihn mit Gewalt daran zu hindern oder Vorkehrungen wider die Ausführung zu machen sucht, was bei andern Vorstellungen von der Sittlichkeit des Selbstmords geschehen und für Pflicht gehalten worden seyn würde.

Das Christenthum und seine Bekenner.

Das Christenthum macht eine neue Epoche in dieser Geschichte. Es wirkte dem Selbstmorde mächtig entgegen, brachte eine Veränderung der öffentlichen Denkart über denselben hervor und richtete mehr aus, als der Stoicismus für das Gegentheil ausrichten konnte. Und das that es, ohnerachtet kein ausdrückliches Verbot desselben durch seinen Stifter und die ersten Verkündiger des Evangeliums in dessen heiligen Urkunden vorkommt. Es brachte aber diese Wirkung durch seinen Geist und gewisse allgemeine Lehren hervor. Es setzte die Religion, die Lehre von Gott und

dem ewigen Leben in die innigste Verbindung mit allem Sittlichen und mit der Freiheit des Menschen. Der Stoicismus setzte zwar gleichfalls die Religion mit der Moral in enge Verbindung, aber so, daß damit doch die persönliche menschliche Freiheit nicht bestehen konnte und die Unsterblichkeit wurde von seinen Bekennern theils gänzlich verworfen, theils zweifelhaft gemacht. Selbst Plato fand nicht alle die Fäden auf, durch welche die Religion mit der Sittlichkeit zusammenhängt und namentlich nicht alle ihre Beziehungen auf den Selbstmord, von welchem er doch wirklich redet. Im Christenthum liegt alles dieses, wiewohl im Neuen Testamente sich keine ausdrückliche Vorschrift in Ansehung des Selbstmords findet. Christus und die Apostel lehren, daß eine allweise, allgütige und allgerechte Vorsehung ohne Zwang über der Menschheit walte, daß sie für alles, was in und an dem Menschen ist und was ihn betrifft, auch für das Kleinste sorge, daß der Anfang die Fortsetznng und das Ende des Lebens unter ihrer Obhut, Leitung und Bestimmung stehe, daß das irdische Leben dem Menschen als ein kostbares Gut von Gott anvertraut sey, welches

er nach den Absichten desselben anwenden soll, um für ein höheres, besseres, ewiges Leben reif und der Seeligkeit würdig und fähig zu werden. Sie stellen also das gegenwärtige Leben als etwas dar, worüber der Mensch nicht nach Willkühr schalten und verfügen, was er nicht beliebig wegwerfen dürfe, sondern heilig halten, zur Erreichung göttlicher Zwecke und zur Vorbereitung auf die Ewigkeit bewahren müsse. Sie sprechen viel von den schweren und mannichfaltigen Leiden des Lebens, besonders von denjenigen, welche die Bekenner des Evangeliums schon erdulden und welche ihnen noch bevorstehen, ja das Christenthum zeichnet sich auch dadurch aus, daß es durch und unter Leiden gestiftet wird und die Welt erlößt und eine Religion für Leidende ist. Aber nirgends eine Spur davon, daß auch die schwersten, entsetzlichsten Leiden den Menschen berechtigen können, Hand an sich selbst zu legen, auch wenn er sich dadurch nur früher in das höhere, heilige und seelige Leben versetzen wollte. Ueberall werden die Leiden als wohlthätige und erfreuliche Uebungen und Prüfungen der Tugend und als Quellen des wahren Heils der Seele dargestellt.

Und selbst wenn der Mensch gar keinen Zweck mehr einsehen sollte, warum er länger auf Erden zu leben habe, müßte man doch nach den Grundsätzen der christlichen Religion annehmen, daß Gott, sein Schöpfer und Regente noch weise und gütige mit ihm hat, daß er sich in seinen Willen ergeben und den Ruf des Herrn des Lebens erwarten soll. Andere Quellen, aus welchen der Selbstmord gewöhnlich zu entstehen pflegt, werden ohnehin durch das Christenthum als sündlich und gottlos verworfen.

Um diese Behauptungen zu erweisen, will ich mich nur auf einige Aussprüche berufen, die ohne Zwang in eine nähere Beziehung auf den Selbstmord gebracht werden können. Jesus lehrt eine Vorsehung, die sich auf das Pflanzen- und Thierreich ausdehnt, deren vorzüglichster Gegenstand und Zweck aber der Mensch und zwar am meisten nach der Seele ist, die über seine Lebenslänge entscheidet, für seine Bedürfnisse sorgt und ihn aller ängstlichen Sorgen überhebt; dem Menschen aber trägt er es als Hauptsorge auf, danach zu streben, daß er ein würdiger Mitbürger des Reichs Gottes werde. Math. 6, 25 — 34.

Er giebt zu erkennen, daß nicht einmal ein Vogel ohne Gott umkomme, daß der Mensch ein weit edleres Geschöpf sei, daß Gott auch die Zahl seiner Haare kenne, daß sich seine Vorsorge auf die genaueste Kenntniß von ihm gründe und sich auch auf das Kleinste an ihm beziehe und daß sein Leben etwas von Gott Angeordnetes und Abhängiges sey. Math. 10, 29. f. Er weis't die Menschen an, mit den Gaben und Fähigkeiten, die ihnen Gott geschenkt hat, zu wuchern, sie auszubilden, zu erhöhen, anzuwenden, verheißt ihnen dafür noch größere göttliche Gaben und Seegnungen und ewige Seeligkeit und bestimmt damit die Aufgabe des gegenwärtigen Lebens Math. 25, 14 — 30.

Paulus sehnt sich unter den schweren Mühen und Leiden seines Lebens nach dem Tode und nach der zukünftigen ewigen Heimath, will aber doch im Leben bleiben, um seine Pflicht und apostolische Bestimmung zu erfüllen. „Es zieht mich von beiden Seiten an, sagt er, ich habe Lust abzuscheiden und daheim zu seyn bei dem Herrn, das wäre freilich wünschenswürdiger, aber noch in diesem Leibe zu blei-

ben, ist nothwendiger um euretwillen". Phil. 1, 23.

Eben dieser Apostel ermahnt die Christen, daß jeder nach seinem Gewissen, nach seiner Ueberzeugung von dem, was er für Willen des Herrn hält, handeln, daß keiner den andern wegen seiner verschiedenen Meinungen von dem, was erlaubt oder unerlaubt, geboten oder verboten ist, strenge richten und verurtheilen, daß jeder die gute Meinung des andern achten soll. Nach diesem schreibt er: „Keiner von uns lebt ihm selber, keiner stirbt ihm selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Wir mögen aber leben oder sterben, so sind wir des Herrn". Röm. 14, 1 — 8. Allerdings kommt diese Stelle unerwartet. In welchem Zusammenhange steht sie? Warum ist dann nicht bloß von dem Leben, wo doch allein die Pflicht, von welcher vorher gesprochen wird, erfüllt werden kann, sondern auch von dem Tode die Rede? Sind Leben und Tod hier physisch zu verstehen, oder bezeichnet jenes das sittliche Leben, welches nach dem Willen des Herrn eingerichtet werden soll, dieser aber die Belohnungen und Bestrafungen

nach dem Tode, welche der Herr ertheilen wird? Rosenmüller *) behauptet, es könne hier nicht von dem physischen Leben und Sterben, nicht davon die Rede seyn, von wem und zu welcher Zeit uns zu leben und zu sterben geboten werde, aus der Lehre von der Vorsehung, welche den Anfang und das Ende des menschlichen Lebens bestimme, könne wenig oder nichts für das, was Paulus hier eigentlich lehren wolle, für die christliche Freiheit im Genusse der Nahrungsmittel und für die Milde des Urtheils über Andersdenkende hergenommen werden, die Stelle beziehe sich bloß auf das pflichtmäßige Leben und auf den Tod, sofern er der Anfang des Zustands der Vergeltung sey. Die Meisten verstehen jedoch die Worte physisch, es ist auch nur so der Gegensatz treffend und der Sinn der Stelle an sich klar, wiewohl damit die moralische und religiöse Beziehung des Lebens und Tods hier nicht ausgeschlossen wird. Wenn es heißt: Keiner von uns lebt sich selbst, sondern jeder dem Herrn, so kann dies nicht bloß den Sinn haben: keiner soll sich selbst leben, sondern

*) Schol. ad h. l.

nur den: Wir haben alle unser Leben von ihm empfangen und sollen es seinen Geboten gemäß einrichten. Und wenn gesagt wird: Keiner von uns stirbt sich selbst, sondern jeder dem Herrn, so muß vermöge des Gegensatzes der physische Tod verstanden werden, ohne jedoch den darauf folgenden Zustand und das Gericht auszuschließen, und die Worte müssen den Sinn haben: Auch unser Tod und das darauf folgende Schicksal steht in Gottes Macht. An den Selbstmord hat wohl Paulus hier nicht gedacht. Aber läßt sich nicht die Anwendung auf denselben machen? J. D. Michaelis sagt *): „Es ist lächerlich, wenn man Röm. 14, 7 — 9. wider den Selbstmord anführt; denn da wird der dazu versuchte antworten: ich sterbe dem Herrn, denn ich gedenke durch den Tod zu ihm zu kommen und danke für dies Ende, das ich meinen Leiden machen kann". Ich will nun den Sinn und Zusammenhang dieser ganzen Stelle nach meiner Einsicht bestimmen und die vorher aufgeworfenen Fragen beantworten.

*) Moral II. 45.

Paulus ermahnt zuerst gewisse Christen, sich nicht zu Herrn und Richtern über andere aufzuwerfen, welche anders vom Erlaubten und Verbotenen urtheilen, also auch anders handeln, wie sie, sie nicht zu verdammen, ihnen die Seeligkeit nicht abzusprechen. Darauf erinnert er sie, daß sie selbst einen höheren Herrn und Richter haben, dem sie im Leben und Tode angehören, dessen Vorschriften sie zu erfüllen und von welchem sie Seeligkeit oder Unseeligkeit nach dem Tode zu erwarten haben, und dies wird auch V. 9 — 12. ausdrücklich gesagt. Faßt man die Stelle so, so läßt sie sich allerdings auch wider den Selbstmord gebrauchen. Ist Gott Herr über Leben und Tod, richtet er die Lebenden und die Todten, hat er den Menschen in diesem Leben eine gewisse Bestimmung gegeben, die sie erfüllen sollen, um im künftigen seelig zu werden, so dürfen sie nicht willkührlich über ihr Leben und ihren Tod verfügen, sondern müssen beides Gott anheimstellen.

Die Leidenden werden seelig gepriesen und es wird ihnen Trost verheißen Math. 5, 4. Es wird ihnen gesagt, daß ihre grausamen

Verfolger höchstens ihren Leib, nicht aber ihre Seele tödten können 10, 28.

Nach der Lehre der Apostel sind alle Leiden dieser Zeit nicht werth der Herrlichkeit, die den wahren Christen von Gott bestimmt ist oder unvergleichbar kleiner als sie, Röm. 8, 18. und müssen denen, die Gott lieben, zum Besten dienen V. 28. Gott läßt den Menschen nie so schwer und lange leiden, daß er es nicht ertragen könnte. 1. Kor. 10, 13. Wenn auch der äußere Mensch noch so sehr angegriffen und zerrüttet ist, so kann und soll sich der innere desto mehr erneuern und stärken. 2. Kor. 4, 16. 12, 10. Man soll er für Freude halten, wenn man von vielen Leiden betroffen wird, weil dadurch der Glaube geprüft, Geduld bewirkt und die sittliche Vollkommenheit befördert werden kann Jac. 1, 2 — 4. und so der Mensch am Ende seiner Laufbahn den Kranz der Seeligkeit empfängt, welchen der Herr allen, die ihn lieb haben, versprochen hat. V. 12. Der Christ soll standhaft den ihm aufgegebenen Kampf bestehen, dabei auf Jesum blicken, welcher anstatt Freude zu haben, das Kreuz erduldete, die Schmach verachtete und durch Leiden in seine

Herrlichkeit eingieng. Ebr. 12, 1 — 3. Luc. 24, 26. Man soll der Versuchung zur Sünde bis aufs Blut widerstehen und die Leiden als Mittel betrachten, deren sich der himmlische Vater bedient, um seine geliebten Kinder zu erziehen Ebr. 12, 4 — 11.

Als Beispiel des Selbstmords wird im N. T. nur Judas angeführt. Als er sah, daß Jesus zum Tode verurtheilt werden sollte, reuete ihn seine That, er warf den Hohenpriestern und Aeltesten den empfangenen Lohn hin und ermordete sich. Math. 27, 5. Gesch. 1, 18. Ein Urtheil über diese That wird nicht hinzugefügt, doch soll durch die Erzählung ohne Zweifel gelehrt werden, daß Verbrechen zum Selbstmorde leiten können. Paulus hindert einen Selbstmord dadurch, daß er anzeigt, der vermeinte Grund dazu sei nicht da Gesch. 16, 27. f.

Wenn nach den Grundsätzen des Christenthums der Selbstmord durchaus verwerflich ist, so ist nach ebendenselben die Aufopferung des Lebens in gewissen Fällen Pflicht, man darf und soll sich zuweilen in seinem moralischen Berufe der Todesgefahr aussetzen und eher den Tod von andern leiden, als von

diesem Berufe abfallen und seine Pflicht übertreten.

Der Erlöser selbst sagt seinen gewaltsamen Tod voraus und betrachtet ihn als Willen seines himmlischen Vaters. Er strebt ihn jedoch durch rechtmäßige Mittel zu vermeiden, er sucht ihn nicht. Er warnt den Judas, er verläßt des Abends die Stadt, um nicht von seinen Feinden gefangen zu werden, er sucht ihnen seinen Aufenthalt zu verbergen, er vertheidigt sich vor Gericht, er thut alles, was der Mensch sich zu seiner Selbsterhaltung schuldig ist. Aber er entflieht nicht, er giebt seinen hohen, göttlichen Beruf zur Erlösung nicht auf, er ist überzeugt, daß er ihn nur von Jerusalem aus, also unter den Augen seiner Feinde, vollbringen kann, insofern betrachtet er es als Willen Gottes, daß er gewaltsam durch fremde Hände sterbe und leidet den Kreuzestod. So wie er den Tod nicht schwärmerisch suchte, eben so wenig stirbt er ihn als Schwärmer, er ist nicht unempfindlich gegen denselben und die damit verknüpften Leiden, er schämt sich nicht, menschliche Gefühle dabei zu haben und zu äußern, er wünscht, daß er gar nicht auf diese Art ster-

den, und, da es einmal seyn muß, daß sein Leiden bald enden möchte. Dabei giebt er sich für einen guten Hirten aus, welcher ganz freiwillig sein Leben für die Schaafe lasse und unter Gefahren nicht entfliehe. Joh. 10, 11 — 18. Er erklärt es für den stärksten Beweis von Liebe, den man seinen Freunden geben könne, für sie zu sterben und versichert seine Apostel, daß er ihnen diesen Beweis geben werde 15, 13. f. Dagegen verlangt er auch von den Aposteln, daß sie für ihn und das Evangelium das Leben lassen und sich nicht vor denjenigen fürchten sollen, die nur den Leib tödten können und giebt zugleich zu erkennen, daß sie ihre Seele nicht durch Verleugnung und Abfall beflecken und sich dadurch strafwürdig vor Gott machen sollen. Math. 10, 28. 39. Marc. 8, 35 — 38. Luc. 14, 25. f. Joh. 12, 25.

Paulus versichert auch, daß ihm sein Leben nicht zu theuer sey, um mit Freuden seinen Lauf zu vollenden und das von dem Herrn Jesus empfangene Amt, das Evangelium von der Gnade Gottes zu bezeugen, zu erfüllen und daß er für Jesum zu sterben bereit sei. Gesch. 20, 24. 21, 13. Und Jo-

hannes schreibt: „Daran erkennen wir die Liebe, daß Jesus sein Leben für uns gelassen hat, auch wir sollen für unsere Brüder das Leben lassen". 1. Br. 3, 16.

So hat das Christenthum auch in diesem Stücke die wahren Grundsätze aufgestellt und diese haben auf unzählige Menschen einen unauslöschlichen Eindruck gemacht und wirken noch jetzt fort. Wir werden bald sehen, wie sie weiter entwickelt und von manchen wider die Absicht Jesu bis zur Schwärmerei und zum Misbrauche ausgedehnt wurden *).

Justin der Märtyrer verwirft den Selbstmord deswegen, weil der, welcher ihn begehe, alles thue, um die Absichten Gottes in der Welt zu vereiteln, die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts und die Ausbreitung der göttlichen Lehre zu hindern **). Er billigt es nicht, sich selbst zu tödten, um nicht von den Verfolgern getödtet zu werden, auch nicht, sich zum Märtyrertode hinzuzudrängen. Er fand aber eine wahre Größe und einen

*) Ich werde mich hier zum Theil aus meiner Geschichte der Sittenlehre Jesu wiederholen müssen.

**) Apol. I. 44. sqq. Coloniae 1686.

Beweis für die innere Kraft und Vortrefflichkeit der Lehre Jesu darin, wenn einer in dem Falle, wo er nur zwischen dem Tode und der Verleugnung des Evangeliums wählen konnte, sein Leben hingab. Er machte darauf aufmerksam, daß für die heidnischen Religionen und für die Stifter philosophischer Religionssysteme und Schulen niemand gestorben wäre, daß die Religion Jesu immer mehr Bekenner und Gläubige erwerbe, je mehr die Christen verfolgt und gemordet werden. Er verglich die christliche Kirche mit einem Weinstocke, an welchem man gewisse fruchtbringende Theile ausschneidet, damit andere Zweige desto mehr treiben und Früchte tragen *).

Lactantius findet nicht nur, daß der Selbstmörder eben so ruchlos sey, wie der Mörder eines andern Menschen, sondern auch daß jener noch ein größeres Verbrechen begehe, welches allein von Gott gestraft werde: denn gleichwie wir nicht aus freien Stücken in dies Leben kämen, eben so dürften wir auch nicht aus der uns von Gott angewiesenen Wohnung ohne sein Geheiß herausgehen; wenn

*) Dialog. cum Tryph. p. 37. 349. s.

uns Gewalt angethan werde, so sollten wir es ruhig ertragen, indem die Seele eines unschuldig Gemordeten nicht ungerächt bleiben könne. Dieser Kirchenvater nennt daher ohne Bedenken einen Zeno, Cleanthes, Chrysippus, Cato Menschenmörder *).

Eusebius hingegen spricht von einer gewissen Art des Selbstmords mit großen Lobeserhebungen. Er erzählt von christlichen Mädchen, welche auf Zureden ihrer Mütter unter der Diocletianischen Verfolgung sich in einen Fluß stürtzen, um der gewaltsamen Entehrung zu entgehen, auch von einer vornehmen Römerinn, welche Maxentius schänden, und deren Mann, welcher Gouverneur von Rom war, es aus Furcht auch zugeben wollte, welche sich aber selbst vorher mordet. Der Kirchenvater bemerkt dabei: „So that sie durch Handlungen, die lauter schallen, als Worte, allen Menschen, Zeitgenossen und Nachkommen, kund, daß allein die Tugend der Christen unüberwindlich und unzerstörbar sey". **).

*) Instit. divin. 3. 18.

**) Hist. eccles. 8, 12.

Johannes Chrysostomus verwarf zwar sonst den Selbstmord, bewunderte aber doch die Beispiele von Christinnen, welche sich eher selbst tödten, als sich der Gefahr aussetzen, Gewalt an ihrer Keuschheit zu leiden und dann gerichtet zu werden *). Er betrachtet sie als heilige Märtyrerinnen, welche nicht nur im Bekenntnisse des Evangeliums sterben, sondern auch eher ihr Leben selbst zerstören, als sie die durch ihre Religion vorgeschriebene Keuschheit verletzen lassen und damit den höchsten Grad des Glaubens und der Tugend beweisen. Er spricht von ihnen mit der ganzen Kraft seiner Begeisterung und Beredsamkeit **). Er glaubte, daß die Seelenstärke der Märtyrer über die Natur und die gewöhnliche Ordnung der Dinge gehe, daß sie von der Gnade geschenkt werde und fand darin einen Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums. An dem Kampfe der Märtyrer betrachtete er es als eigenthümlich, daß hier die Tyrannen bewaff-

*) De Berenic. et Prosdoc. II. 644. ed. Montfaucon.

**) De Pelagia virgine et martyre II. 585—591.

net, die Verfolgten bloß sind und dennoch siegen, daß der Geschlagene den Schlagenden, der Gebundene den Freien, der Verbrannte den Verbrennenden, der Getödtete den Tödtenden überwindet. Den Tod nannte er insofern ein Gut, als man ohne denselben nicht Märtyrer werden kann *). Er war überzeugt, daß die Märtyrer und ihre Reliquien immer noch Wunder auf der Erde wirken **).

Hieronymus lehrt zwar, daß man in der Verfolgung nur den Tod von andern geduldig leiden müsse, nicht sich selbst morden dürfe, aber er nimmt den Fall aus, wenn die Keuschheit in Gefahr sey ***). Er bewundert das bereits in dieser Geschichte aber anders erzählte Beispiel der Milesischen Jungfrauen und bemerkt, daß sie es vorzüglich deswegen gegeben haben, um ihre Keuschheit zu retten ****).

*) Laudat. omn. mart. II. 711 — 716. de Droside mart. II. 690.

**) l. c. 61. Opp. II. 555.

***) Commentar. in Jon. 1, 12. T. VI. 402. edit. Vallars.

****) Advers. Jovin. II. 308. s.

Augustinus war der erste Kirchenvater, welcher diesen Gegenstand tiefer und ausführlicher untersuchte. Er hat auch durch sein hohes Ansehen ungemein viel dazu beigetragen, daß der Abscheu gegen den Selbstmord unter den Christen erhalten, erhöht und weiter verbreitet wurde.

Ich will zuerst die allgemeinen Gründe anführen, aus welchen er ihn verwirft.

Wenn man überhaupt keinen Menschen morden darf, wenn höchstens die Obrigkeit tödten darf, wenn man auch einen Schuldigen ohne Erlaubniß des Gesetzes nicht tödten darf, so ist auch der Selbstmord verboten, welchen die h. Schrift nie aus irgend einen Grunde erlaubt. Er ist niemals ein Beweis von Größe und Stärke, sondern immer von Kleinheit und Schwäche der Seele. Die Seele ist größer und stärker, welche ein leidenvolles Leben eher trägt, als wegwirft, welche die gemeinen Urtheile der Menschen auch über diesen Gegenstand in Vergleichung mit dem Lichte und der Reinheit des Gewissens verachtet und den Uebeln des Lebens Standhaftigkeit und Geduld entgegensetzt. Auch Cato's Selbstmord floß aus Mangel an Kraft, Uebel mit

net, die Verfolgten bloß sind und dennoch siegen, daß der Geschlagene den Schlagenden, der Gebundene den Freien, der Verbrannte den Verbrennenden, der Getödtete den Tödtenden überwindet. Den Tod nannte er insofern ein Gut, als man ohne denselben nicht Märtyrer werden kann *). Er war überzeugt, daß die Märtyrer und ihre Reliquien immer noch Wunder auf der Erde wirken **).

Hier [illegible] lehrt zwar, daß man in der Ver[illegible] den Tod von andern duldig [illegible]sse, nicht sich selbst dürf[illegible] nimmt den Fall die [illegible] Gefahr sey [illegible] bereits in [illegible] [illegible]lte Beisp[illegible] und be[illegible]



welcher ... war der erste Kirchenvater,
licher ... ausführ-
hes ... Er hat auch durch sein ...
daß der Abscheu ... viel dazu beigetragen,
den Christen gegen den Selbstmord unter
breitet wurde, erhalten, erhöht und weiter ver-
Ich will ...
anführen, aus ... die allgemeinen ...
Wenn ...

...er,
...eibs-
...ingebe,
Von
sie selbst,
sich nicht
... aus Liebe
...hwäche der
das ehrgeizige
von ihr glauben,
Gewalt litt, frei-
...enn sie länger lebte.
...hinzu: „Da sie ihr Ge-
der Menschen nicht dar-
...ellte sie ihnen diese Selbst-
einen Zeugen ihres Ge-
und scheint damit auch für sie
...fordern.

...tinus macht sich selbst den Ein-
...aß doch die Kirche die Märtyrerfeste

starker Seele zu tragen und die Pflicht unter Schwierigkeiten auszuüben. Regulus war größer als er, ja der ruhmwürdigste der Römer, da er unter den Siegern, die er ehmals besiegt hatte, lieber ein martervolles Leben führen, als sich dasselbe entreissen wollte. Und Christen haben noch mehr Ursache, eine solchen Tugend zu üben. Man darf sich nicht morden, um Sünden zu verhindern, welche man vielleicht begehen könnte oder wahrscheinlich begehen würde, oder welche andere an uns ausüben würden, oder wegen der Sünden, die man schon begangen hat oder um früher ins bessere Leben zu gelangen: denn man darf nie einer Sünde durch die andere ausweichen und nie sündigen, damit etwas Gutes daraus komme.

Was die Jungfrauen betrifft, welche sich selbst tödteten, um nicht in der Verfolgung oder im Kriege genothzüchtiget zu werden, so fordert er zur Nachsicht und Verzeihung für sie auf, zeigt aber, daß sie im Irthum waren und wider das Moralgesetz handelten. Er findet es unvernünftig und widersprechend, daß ein Mensch, der in dem Falle, wovon die Rede ist, nichts Böses gethan hat, sich

selbst Böses thue, daß er sich, einen Unschuldigen, tödte, um nicht von einem Schuldigen getödtet zu werden, daß er selbst eine Sünde an sich begehe, damit nicht der andere eine an ihm begehe. Er erklärt die Keuschheit für eine Tugend des Gemüths, nicht für eine Eigenschaft des Körpers und behauptet daher, daß sie durch die Nothzucht, wo die Weibsperson widerstrebe und sich gar nicht hingebe, nicht verletzt werde und verloren gehe. Von der Lucretia urtheilt er, daß sie selbst, wenn sie schuldig gewesen wäre, sich nicht hätte tödten dürfen, daß sie es nicht aus Liebe zur Keuschheit, sondern aus Schwäche der Schaam gethan habe, daß das ehrgeizige Weib fürchtete, man möchte von ihr glauben, daß sie das, was sie aus Gewalt litt, freiwillig leiden würde, wenn sie länger lebte.

Er setzt noch schön hinzu: „Da sie ihr Gewissen den Augen der Menschen nicht darstellen konnte, so stellte sie ihnen diese Selbstbestrafung als einen Zeugen ihres Gemüths dar" und scheint damit auch für sie Nachsicht zu fordern.

Augustinus macht sich selbst den Einwurf, daß doch die Kirche die Märtyrerfeste

einiger heiligen Jungfrauen, die sich selbst tödteten, um ihre Keuschheit zu retten, feire. Er leugnet aber die Folgerung, daß deswegen der Selbstmord erlaubt sey. Er hält es nicht für unmöglich, daß die Kirche auf eine glaubwürdige Art einen göttlichen Befehl empfangen habe, das Andenken dieser Jungfrauen zu ehren, ja daß sie selbst im Gehorsam gegen eine göttliche Offenbarung gehandelt haben, aber doch für ungewiß. Er nimmt selbst den Fall an, daß es gewiß wäre, und leugnet, daß daraus die Rechtmäßigkeit des Selbstmords für andere Menschen folge. Bei dem Selbstmorde Simsons nimmt er einen gött- Befehl an, und eben so bei der Bereitwilligkeit Abrahams, seinen Sohn zu schlachten, fragt aber, ob es deswegen auch andere thun dürfen? Er nimmt also überhaupt an, daß Gott durch Offenbarungen in gewissen Fällen von Moralgesetzen dispensiren könne *).

Da, wie gezeigt ist, mehrere Kirchenväter den Selbstmord unter gewissen Umständen für erlaubt und pflichtmäßig hielten und da

*) Man sehe überhaupt: De civit. Dei 1. 17 — 26. und Epist. ad Donatum.

dies nicht bloß Privatmeinung gelehrter Theologen war, da diese Vorstellung auch unter dem Christenvolke Eingang fand, so fragt sich, wie dann die Christen, die in ihren heiligen Büchern so starke Gründe dawider fanden, die sonst jedem Menschenleben einen so hohen Werth beilegten, die Todesstrafen verwarfen, nicht einmal bei Hinrichtungen und blutigen Schauspielen gegenwärtig seyn wollten, dazu gekommen seyen? Zuerst kommt hier der hohe Enthusiasmus der Christen für ihren Glauben und ihr Abscheu gegen das Heidenthum in Betracht. Alles hielten sie für erlaubt und gut, was dazu dienen konnte, die göttliche Wahrheit und Kraft ihrer Religion ins Licht zu setzen, sie über das Heidenthum zu erheben, dieses niederzudrücken und es zu besiegen, indem es selbst zu siegen schien. Jesus war selbst der erste Märtyrer seiner Religion und forderte seine Jünger und Apostel auf, es gleichfalls zu werden. Dem Märtyrertode wurde der höchste Werth und das heiligste Verdienst zugeschrieben. Er war eine Aehnlichkeit mit dem Tode Jesu und mehrerer Apostel. Er bewies, daß die Feinde des Christenthums das Gemüth seiner Bekennen

ner nicht zu überwältigen im Stande seyen und daß die Christen für ihren Glauben zu thun die Kraft hätten, was die Heiden nie für den ihrigen thaten. Jeder solche Tod war ein Schmuck für die Kirche und ein neuer Keim und Reitz für gleiche Großthaten. Jeder war ein neuer Triumph des Heiligen über das Unheilige und ein Beweis, daß die Christen ihren Glauben selbst höher, als dies irdische Leben achten. Bei dieser schwärmerischen Verehrung des Märtyrertods war es nicht zu verwundern, wenn man die Fälle nicht genau unterschied, daß man auch wohl zur Ehre des Christenthums den Tod suchen, unter der Verfolgung nicht fliehen, ja selbst Hand an sich legen zu dürfen, ja zu müssen glaubte. Man bewies doch auch in diesen Fällen seinen Glauben, seine Macht über das Irdische und Vergängliche, über die Liebe zum Leben. Wenn man gewiß war, durch die Hand eines Heiden zu sterben, wo man sich nicht selbst tödtete und sich aus diesem Grunde den Tod gab, so geschah es aus einer Art von Ehrgeitz und aus Verachtung der Heiden, man wollte lieber durch die eigene heilige Hand, als durch die fremde unheilige

sterben, man wollte zeigen, daß man Macht über sich selbst habe und sich dadurch der heidnischen Macht entziehen, und dadurch den Sieg über den Feind davontragen könne. Wenn man sich tödtete, um sich nicht andern als Werkzeug zu einer schändlichen Handlung hingeben zu müssen, wenn namentlich keusche Mädchen sich zu diesem Zwecke entleibten, so lagen noch andere Vorstellungen zum Grunde. Es wurde nicht nur das christliche Ehrgefühl dadurch empört, dem Heiden als Werkzeug der Schande und Wollust dienen zu sollen und selbst dabei ein sinnliches Vergnügen empfinden zu müssen. Viele Christen glaubten, es komme bei der Sittlichkeit gewisser Handlungen nicht bloß auf die innere Zustimmung und Gesinnung an, gewisse Handlungen seyen an sich schändlich und überliefern die Menschen der Gewalt Satans, wenn man auch dabei Widerstand geleistet habe. Jene Mutter, von welcher Eusebius erzählt, sagt ihren Töchtern, das größte und unerträglichste Uebel sei die Entehrung, sie würden sich dadurch der Gewalt der Dämonen übergeben, sie sollten also eher sich selbst tödten *). Es kam

*) H. E. 8, 12.

noch hinzu, daß die Christen die Bibel für inspirirt hielten und daß in ihr Beispiele des Selbstmords theils ohne Misbilligung, theils mit Lob, namentlich als zur Ehre des Volks Gottes, um den Heiden zu schaden oder nicht durch ihre Hand zu sterben, geschehen, erzählt waren. Dies mußte die Christen auf den Gedanken führen, daß der Selbstmord in solchen Fällen erlaubt und rühmlich sey.

In dem Zeitalter des Augustinus zeigte sich eine ganze Christenparthei, bei welcher der Selbstmord Grundsatz war. Ob sie eigentlich zu den Donatisten gehörten, ob sie alle ihre eigenthümlichen Lehren annahmen und ob jene auch in Rücksicht auf den Selbstmord gleich mit ihnen dachten, kann uns hier gleichgültig seyn. Genug die Circumcellionen verbanden sich mit den Donatisten und hatten jenen Grundsatz. Es waren Landleute in Africa, welche sich wider die katholische Kirche empörten, sich der niederen Stände, der Armen und Gedrückten annahmen, die Gläubiger nöthigten, den Schuldnern ihre Schulden zu erlassen, die Sclaven wider ihre Herrn aufreizten, die vornehmen und reichen Machthaber der katholischen Kirche mishandel-

ten und unter Gewaltthaten, Raub und Mord in Haufen umherschwärmten. Es war nicht etwa, weil sie wiederum von den Katholikern verfolgt wurden, daß sie sich häufig ermordeten, um ihnen keine Gewalt über sich zu gestatten und um den Martern zu entgehen. Sie betrachteten den Selbstmord an sich als verdienstlich und ermunterten auch andere in und ausser ihrer Parthei dazu. Sie gaben sich den Tod oft auch aus dem Grunde, um sich selbst wegen ihrer Sünden zu bestrafen dadurch die göttlichen Strafen von sich abzuwenden und Vergebung ihrer Sünden zu erhalten. Sie bemühten sich oft auch, es dahin zu bringen, daß sie von andern getödtet wurden. Zu diesem Zwecke zerstörten sie heidnische Tempel, Altäre, Gözenbilder und störten den heidnischen Cultus, verlangten von den Richtern die plötzliche Hinrichtung, hielten Reisende auf der Landstraße an und brachten sie durch Geschenke oder Androhung des Tods dahin, sie zu erschlagen. In diesen Fällen glaubten sie als wahre Märtyrer zu sterben. Sie wollten selbst in dem Bekenntnisse und der Ausübung ihrer wilden revolutionären Grundsätze sterben. Sie rechtfertigten den Selbst-

mord auch durch das Beispiel des Rhazes *).

Unter den andern håretischen Secten aber und in der katholischen Kirche blieb es herrschende Lehre und Denkart, daß der Selbstmord unchristlich sey. Jeder versuchte oder gelungene Mord wurde mit Kirchenstrafen belegt. Synoden verordneten, daß im Namen der Selbstmörder keine Oblationen für die Kirche angenommen und daß ihre Leichname nicht unter Absingung geistlicher Lieder begraben **), daß solche, welche aus Verzweiflung Versuche des Selbstmords an sich gemacht haben und daran gehindert worden sind, auf zwei Monate excommunicirt werden sollten ***). Man bemerkt doch hier eine gewisse Nachsicht.

Auch das unter den Christen bald entstehende, sich immer weiter verbreitende und

*) Augustin. de haer. c. 69. Contr. Gaudent. c. 29. 36. ¡Contra Crescon. c. 42. Epp. 88. 108. 185.

**) Synod. Bracar. II. a. 563. c. 16. Aurelian. II. a. 533. c. 14. Nemaus. a. 1096. c. 11. 16. Strigon. a. 1114. c. 9. Rhem. a. 1131. c. 12. 17.

***) Tolet. XVI. a. 693. c. 14.

mannichfaltiger gestaltende Mönchsleben hat unter den Christen eine unübersehliche Menge von freiwilligen Abkürzungen des Lebens hervorgebracht. Die Mönche wollten sich vom Irdischen und Vergänglichen, von sinnlichen Genüssen und gesellschaftlichen Freuden, von den Zerstreungen der Welt, vom weltlichen Geschäften, vom Besitze zeitlicher Güter möglichst losreissen, auf sich selbst zurückgehen, mit sich selbst und in beständiger geistiger Anschauung Gottes leben, alles in Beziehung auf ihn denken und thun und auf diese Art die höhere christliche Tugend, die Vollkommenheit erreichen. Sie schwächten ihren Körper, um den Geist zu stärken, sie wollten auf der Erde fast schon so leben, wie wenn sie im Himmel und von den Banden des Körpers befreit wären. Sie fasteten aufs strengste, lebten oft bloß von Wurzeln und Kräutern, hielten sich oft in Einödden, Klüften und Höhlen auf, hatten oft nicht einmal bestimmte Aufenthaltsorte, setzten sich anhaltend allen Arten von Witterung aus, übten sich in der Schlaflosigkeit, belasteten ihren Körper mit Ketten und quälten ihn auf mancherlei andere Weise. Sie wollten damit das Böse in sich ertödten

und zugleich ihre Sünden abbüßen und sich Vergebung derselben verschaffen. Sie machten sich zu Opfern der Buße. Nachdem die Zucht und Ordnung in den Mönchsgesellschaften zerfallen und nicht nur Uebertretung der Mönchsregeln, sondern auch aller Sittenregeln unter ihnen eingerissen war, so wurden Reformationen vorgenommen und neue Orden gestiftet, von welcher immer einer den andern an Strenge und Schärfe zu übertreffen suchte. So wurde mancher langsame Selbstmord begangen. Daran wurde bei einem für so heilig und verdienstlich gehaltenen Leben kaum gedacht, man stellte sich auch wohl vor, daß Gott selbst übernatürliche Kräfte und Gnade schenke, um es auszuhalten. Nur zuweilen ließen sich Stimmen von weiseren Männern und selbst von Mönchen hören, welche vor einer solchen Zerstörung der Gesundheit und Lebens warnten. Man hat aber auch sogar Beispiele von Mönchen, welche sich durch Hunger oder mit einem Stricke oder durch den Sturz in einen Abgrund das Leben nahmen, um der Gefahr der Sünde zu entgehen *).

*) Man sehe das merkwürdige Gedicht Gregors von Nazianz. T. II. Opp. carm. 47. p. 106. s.

Hier öffnet sich eine weite Lücke in dieser Geschichte. Die Moralphilosophie gieng fast ganz unter. Die Moraltheologie versuchte sich nur in einzelnen Arbeiten. Beide beschäftigten sich nicht mit dem Selbstmorde, und, wenn auch, so war es nur im Vorübergehen oder mit Wiederholung des Alten und Bekannten. Es war keine besondere Veranlassung da, diesen Gegenstand aufs neue zu untersuchen. Die Sache wurde für abgeschlossen gehalten.

Nicht einmal die Scholastiker haben dieser Materie eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Sie gaben sich überhaupt wenig mit der Moral ab. Derjenige, welcher es noch am meisten that, und selbst ein System der theologischen Moral versuchte, Thomas Aquinas aber kommt allerdings auch auf den Selbstmord *). Er handelt davon unter der Cardinaltugend der Gerechtigkeit und zeigt, daß er derselben zuwider sey. Jedes Wesen — dies sind die Gründe, deren er sich wider denselben bedient — liebt von Natur sich selbst, sucht sich im Seyn zu erhal-

*) Summa 2, 2, 64.

ten, und widersteht Allem, was sie verderben und zerstören will; alles, was ist, gehört nicht nur sich selbst, sondern auch dem Ganzen an (communitatis est); der Selbstmord ist auch der Gerechtigkeit und Liebe gegen andere zuwider, er entzieht der menschlichen Gesellschaft und dem Staate eine Person und ein Mitglied, er ist ein Eingriff in das Recht und die Autorität Gottes, dessen Eigenthum und Diener wir sind.

Auch die Reformation hat in diesem Stücke keine Veränderung der Grundsätze hervorgebracht, sondern nur nach und nach bewirkt, daß auch dieser sittliche Gegenstand sorgfältiger und vielseitiger untersucht wurde. Auch nach protestantischem Kirchenrechte, wie nach katholischem, wurde den Selbstmördern das gewöhnliche, ordentliche kirchliche Begräbniß verweigert *).

Bei der herrschenden Denkart mußte es allerdings grosses Aufsehen machen, als gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts in Eng-

*) Boehmer Jus eccles. Protestant. IV, 5, 51. s. p. 1084. s. Ejusd. Jus paroch. IV, 2, 11. p. 219. s.

land ein Buch erschien, welches den Selbstmord in weitem Umfange vertheidigte *). In diesem Lande war schon lange der Hang zum Selbstmorde gewöhnlicher und stärker gewesen, als in anderen Europäischen Ländern. Der Himmelstrich, das schwere Blut, die gemeinsten Speisen und Getränke, die Erziehung, die vielen Revolutionen, die Leidenschaft für Freiheit, Ungebundenheit und Eigenthümlichkeit mögen die Hauptursachen davon seyn. Es gab ein altes Englisches Gesetz, nach welchem jeder, der sich selbst entleibte, als Mör-

*) Βιαθανατος a declaration of that paradoxe or thesis, that self-homicide is not so naturally a sinne, that it may never be otherwise wherein the nature and the extent of all these laws, which seeme to be violated by this act, are diligently surveyed. Written by John Donne, who afterwards received orders from the church of England an dyed Dean of saint Pauls, London. Published by authoritie. London — Am Ende steht das Jahr 1644. mit dem Imprimatur. Hinter der Dedication heißt es: From my house in Coventgarden 28. Geht diese Zahl auf das Haus? Donne war 1631. gestorben. — Life of I. D. by Is. Walton Lond. 1658.

der und felo de se betrachtet und sein Vermögen confiscirt wurde, welches dem Almosenier des Königs übergeben und zu frommen und menschenfreundlichen Zwecken verwandt werden sollte. Es wurde dabei gesagt, daß der König durch den Selbstmord einen Unterthanen verliere, daß sein Frieden gebrochen und ein böses Beispiel gegeben sey *).

In der Dedication an den Lord Harbert sagte Donne: dieser Tractat sei schon lange von seinem Vater geschrieben und der Presse sowohl als dem Feuer entzogen worden, er hätte ihn nicht drucken lassen, wenn er ein anderes Mittel gewußt hätte, ihn vom Feuer zu retten, als die Presse, seit dem Anfange des Kriegs sey seine Studierstube oft untersucht, seyen seine Bücher zum Gebrauche des Ausschusses weggenommen worden, da sey das Manuscript in Gefahr gewesen ꝛc. Man sieht wohl, daß sich dies auf die bürgerlichen Unruhen und Krige bezieht — aber ist das Vorgeben, daß der Vater von Joh. Donne der Verfasser sey, wahr oder eine Erdichtung? In England scheint die Meinung

*) s. Donne a. O. p. 90. f. 125.

herrschend gewesen zu seyn, daß der wahre Verfasser eben jener Donne sei, weil man sich so sehr darüber wunderte, daß ein Geistlicher so etwas habe schreiben können. Freilich wissen wir nicht, ob nicht der Vater gleichfalls ein Geistlicher war. Wie dem auch sey — der Sohn starb 13. Jahre früher, als das Buch im Drucke erschien, ist er der Verfasser, so muß ein Unbekannter der Herausgeber seyn. Der wahre Verfasser muß sich doch gescheut oder ein Widerstreben in seinem besseren Gefühle gefunden haben, es herauszugeben. Uns kommt es hier auf den Inhalt und die Wirkung des Buchs an.

Merkwürdig genug ist die Veranlassung zu dieser Schrift, wie sie der Verfasser selbst sogleich Anfangs angiebt: „Der berühmte Beza gesteht selbst (Epist. ante confessionem) daß er bloß aus Angst vor einem Grinde, der sich über seinen Kopf verbreitete, sich in den Fluß gestürzt haben würde, wenn nicht sein Oheim diesen Weg gekommen wäre. Ich habe oft eine solche krankhafte Neigung. Sei es nun, weil meine Erziehung und mein Umgang zuerst unter Menschen von einer unterdrückten und verfolgten Religion war, die gewohnt

waren, den Tod zu verachten und sich nach einem eingebildeten Märtyrerthum sehnten, oder weil der gemeinschaftliche Feind (der Tod)? dies Thor wider ihn auf's schlechteste in mir verschlossen findet oder weil etwas Verwirrtes und Schwankendes in der Lehre selbst liegt oder weil mich mein Gewissen stets versichert, daß kein rebellisches Murren gegen Gottes Gaben noch ein anderes sündliches Mitwirken diese Gedanken in mir begleitet oder weil eine brave Verachtung oder eine schwache Feigheit, wenn irgend ein Unglück mich trifft, Schuld ist — mich dünkt, daß ich die Schlüssel zu meinem Gefängnisse in meiner eigenen Hand habe und kein Mittel bietet sich meinem Herzen so bald dar, als mein eigenes Schwerdt. Oft hat diese Ueberlegung mich für eine liebreiche Auslegung dieser That gewonnen und mich aufgefordert, die Gründe derjenigen, welche sie so strenge beurtheilen, zu untersuchen". Wir sehen also hier das Werk eines Engländers, welcher selbst einen Hang zum Selbstmorde empfindet.

Er theilt sein Werk in drei Haupttheile ein. Der erste handelt vom Gesetze der Natur, der zweite von dem der Ver-

nunft, der dritte von dem Gesetze Gottes. Die Materien sind nicht überall gehörig und richtig unter diese Fächer vertheilt, der Vortrag ist oft undeutlich und schwebend und die Citate nicht selten nachlässig und falsch.

Er fängt mit der Bemerkung an, daß es jetzt eine eingewurzelte Meinung sei, welche man in seinen Glauben und seine Religion aufgenommen habe, jeder Selbstmord sei eine Sünde, daß man sich jedem Bestreiter derselben widersetze, daß man die Untersuchung nur darauf beschränken wolle, welche Grade die Sündlichkeit der Selbstmorde habe und wiefern er jede andere Sünde übertreffe, daß daher hier niemand das Metall auf die Probe bringe, sondern jeder nur auf die Waage. Er selbst würde vorziehen, die Frage erst vor den Verstand zu bringen und vor allen Dingen zu untersuchen, ob die Meinung wahr oder falsch ist. Er findet sich aber durch das Herkommen und die Verjährung gedrungen, verkehrter Weise zuerst zu erforschen, warum diese That so entschieden verdammt und für unverzeihlicher, als jede andere Sünde, erklärt wird, und alsdann erst, nachdem jenes Vorurtheil weggeräumt ist, das Urtheil ge-

nauer zu bestimmen, die Menschenliebe zu wecken und zu zeigen, daß diese That von jeder Sünde frei seyn könne.

Da dies nach Jahrhunderten wieder die erste Schrift war, in welcher der Selbstmord ausführlich vertheidiget wurde, da es nicht leichtsinnig, nicht heftig und leidenschaftlich, sondern mit Ernst und Ruhe, nicht oberflächlich, sondern mit einer gewissen Gründlichkeit geschah und da die Untersuchung zugleich mit viel Gelehrsamkeit ausgestattet war, so ist es der Mühe werth, mit dem Inhalte dieses Buchs genauer bekannt zu machen. Ich muß übrigens voraus bemerken, daß der Verfasser auch zuweilen von der schlaffen und schwankenden Moral der Casuisten und Jesuiten Gebrauch macht, um seine Sache zu führen.

Ich will nun in möglichster Kürze den wesentlichen Inhalt des ersten Haupttheils angeben.

Der Selbstmord hat seinen Grund nicht, wie einige, die ihn in allen Fällen verdammen, behaupten, immer in der Verzweiflung. Nicht einmal jede Verzweiflung ist sündlich, bei dem Teufel ist sie es nicht, er ist verdammt, jede Hoffnung aufzugeben. Die

Verzweiflung kann ohne Unglauben Statt finden; ist sie eine Strafe der Sünde, so ist sie unwillkührlich. Der Selbstmord entspringt oft aus Muth und Religion, also nicht immer aus Verzweiflung.

Er hat seine Quelle auch nicht oder nicht immer in der Verstockung, in einer hartnäckigen Unbußfertigkeit, in der Unmöglichkeit, zu Gott zurückzukehren; da würde man auf eine absolute Prädestination zurückgeführt werden.

Er ist auch nicht deswegen unverzeihlich, weil nach ihm keine Buße mehr möglich ist. Man muß nach den Regeln der Casuisten in zweifelhaften Fällen die mildere Seite, die weniger probable Meinung der probableren und namentlich eine solche, welche der Seele günstig ist, vorziehen. Es kann doch Buße Statt finden, wenn wir sie auch nicht gesehen und gehört haben, und die wahre Buße ist das Nichtmehrthun, welches hier Statt finden kann.

Aus den drei Gesetzen, dem der Natur, dem der Vernunft und dem göttlichen ist jedes permanente und immer verbindende Gebot so zusammengesetzt, daß es schwer ist,

sie zu unterscheiden und zu trennen und entweder bloß scheinbar oder durch gewaltsame Distinctionen geschieht. Alle drei sind fast oder immer Eins. Da aber Ein Ding auf verschiedenen Wegen und durch verschiedene Autoritäten vorgeschrieben seyn kann, so muß die Verbindlichkeit von jedem dieser Gesetze abgewogen werden. In gewissen Fällen können diese dreierlei Gesetze auf einmal gebrochen werden, z. E. wenn man ein anvertrautes Geheimniß verräth, wenn man seine Eltern nicht ehrt; und doch ist in einem gerechten Kriege Elternmord erlaubt, es giebt Gesetze, nach welchen abgelebte Greise, die andern nicht mehr nützen, sondern nur zur Last fallen, von ihren Söhnen oder andern getödtet werden sollen ꝛc. Gesetze des bürgerlichen gemeinen Wesens können nicht wohl für widernatürlich erklärt werden.

Der Ausdruck: Gesetz der Natur wird in mancherlei und veränderlichen Bedeutungen genommen. Man findet ihn aber niemals in einem solchen Sinne, daß das Geschrei über die Sünden wider die Natur dadurch gerechtfertigt werden kann.

Die Uebertretung des Naturgesetzes vermehrt die Abscheulichkeit einer Handlung nicht insofern, als wenn Naturgesetze verbindender wären, als andere Gesetze, sondern nur sofern, als wir uns dort nicht mit der Unwissenheit entschuldigen können, da wir solche Gesetze durch das Licht der Natur zu erkennen im Stande sind.

Manches, was wir Sünde nennen, ist auf Befehl Gottes geschehen z. E. von Abraham und den Israeliten bei ihrem Auszuge aus Egypten. Hier lag das Sündliche nicht in der Natur der Sache oder der ganzen Harmonie der Welt, also nicht in einem Naturgesetze, sondern in der Unterlassung oder Uebertretung eines göttlichen Befehls. Die Sünde ist nichts als Ungehorsam. Selbstmord ist von Natur nicht so schlecht, als Lüge, wie auch Casuisten gelehrt haben.

Wir sind eben so sehr verpflichtet, unsern guten Namen, als unser Leben zu erhalten, und doch haben manche heilige Männer sich nichts um ihren Namen bekümmert.

Gott kann einen Mord gebieten, aber keine Sünde, die ganze Einrichtung der Welt gehört ihm, er kann sie gebrauchen, wie er

will. Er kann ein Wunder thun, aber nichts wider die Natur: denn das ist die Natur jedes Dings, was er in demselben wirckt. Was von einem höheren activen Wesen auf ein passives, von ihm natürlich abhängendes Wesen gewirckt wird, das ist natürlich. Folglich ist nichts von dem, was wir Sünde nennen, so wider die Natur, daß es nicht zuweilen der Natur gemäß wäre (Thom. Summa 22, 104, 4. Augustin contr. Faust. 26, 3.

Von der andern Seite wird das Wort: Natur oft in einem so weiten und ausgedehnten Sinne genommen, daß jede Sünde wider die Natur zu seyn scheint, selbst ehe sie Sünde wird. Augustinus sagt, jedes Laster, als solches, ist wider die Natnr. (de lib. arbitr. 13, 13.) Laster aber ist nur eine Fertigkeit, welche, wenn sie in Handlung übergeht, Sünde wird. Man kann aber in gewissem Sinne auch sagen, daß jede Sünde natürlich sey. Die Quelle aller Sünde, die Erbsünde, wird von Thomas (39. 8. art. 5 — 7.) gleichsam natürlich genannt, weil sie mit unserer Natur durch Zeugung fortgepflanzt werde, ohnerachtet sie nicht durch Principien der Natur verursacht

werde. (1. 9. 100. art. 1 — 3.) Wenn nun die Erbsünde nur durch die Natur fortgepflanzt wird und alle Sünde aus ihr entsteht, so ist jede Sünde natürlich.

Versteht man unter dem Gesetze der Natur die sinnliche Natur des Menschen, so sind tugendhafte Handlungen wider die Natur.

Versteht man unter dem Gesetze der Natur das Gesetz der vernünftigen Natur, die richtige Vernunft, so ist dies Gesetz bei dem Menschen auf Frömmigkeit und Gesellschaftlichkeit gerichtet und wird von den meisten Schriftstellern mit dem Völkerrecht für einerlei erklärt. So ist also das, was unter civilisirten Nationen angenommen ist, auch Naturgesetz. Alsdann aber sind Abgötterei und Menschenopfer nicht wider die Natur, denn sie waren und sind weit verbreitet.

Die Natur jedes Dings ist die Form, durch welche es constituirt ist. Wider diese Form handeln heißt wider die Natur handeln. Diese Form ist in dem Menschen die Vernunft, jede Handlung wider die Vernunft ist also wider die Natur, auch jede Handlung wider die christliche Religion. Der

Selbstmord ist also nicht mehr wider die Natur, als jede andere Sünde.

Unter den Sünden wider die Natur versteht man auch zuweilen unnatürliche Lüste, besonders solche, welche wider die natürliche Ordnung der Zeugung streiten Röm. 1, 20. 2c. aber jede Sünde ist wider die Natur.

Die Selbsterhaltung ist zwar ein natürliches Gesetz, aber ein so allgemeines, daß es sich selbst auf die Thiere ausdehnt, ja auf sie noch mehr, als auf uns, weil sie nicht, wie wir, die Pflichten und die Grade der Verbindlichkeit unterscheiden können. Einige Dinge sind für die Gattung natürlich, welche es nicht für das Individuum und für besondere Personen sind. Die Ehe ist natürlich für die Menschen, aber nicht für alle Menschen. Die größte Versicherung, daß wir nicht durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks: Naturgesetze verleitet werden, ist die, daß wir alle diese Gesetze in das auflösen: Fliehe das Böse, suche das Gute d. i. handle der Vernunft gemäß.

Diese Gesetze können durch keine Autorität dispensirt, aufgehoben, verdunkelt werden. Von ihnen werden andere Gebote abgeleitet,

welche nicht immer so nothwendig sind z. E. gieb ein Depositum zurück, was doch nicht immer Pflicht ist. Je mehr man zum Einzelnen herabsteigt, desto mehr entfernt man sich von der Nothwendigkeit der Verpflichtung dazu. Auch das Gesetz der Selbsterhaltung ist in seinen Ableitungen nicht so strenge, es verpflichtet nicht unumschränkt, ja nach dem Naturgesetze müssen oft Wesen für andere sich selbst vernachlässigen. Pellicane und Bienen tödten sich zuweilen selbst. Dieser thierische Instinct und unsere Vernunft belehren uns, daß wir uns oft der Gefahr des Untertergangs für öffentliche und nothwendige Personen aussetzen sollen.

Kein Gesetz ist so ursprünglich und einfach, daß es nicht einen Grund hat, worauf es ruht und kaum ist ein Grund so fest, daß nicht Umstände ihn abänderten. In diesem Falle ist ein Mensch Herr von sich selbst, er ist nach Gottes Bilde geschaffen. Derjenige, welcher durch sein wohl geprüftes, ohne Affect urtheilendes Gewissen überzeugt ist, daß der Grund der Selbsterhaltung in ihm aufhöre, mag auch annehmen, daß das Gesetz aufhöre, und thun,

was sonst wider das Gesetz seyn würde. So wie der Papst und die Obrigkeit erklären kann, wo der Grund eines Gesetzes aufhöre, kann jeder Mensch für sich selbst Papst und Obrigkeit seyn, sich durch sein Gewissen dispensiren, wenn es ihm dünkt, daß der Grund, welcher die Seele und Form des Gesetzes ist, aufhöre. In Ansehung der Gesetze, wie z. E. bei Eiden und Gelübden, entspringt die Nothwendigkeit von Dispensationen daraus, daß, was im Allgemeinen betrachtet und an sich recht und nützlich ist, wegen besonderer Umstände unrecht oder schädlich wird. Dies kann nicht unter ein Gesetz fallen, hebt aber das Gesetz nicht auf.

Kein Gesetz zerstört die Freiheit des Menschen so, daß er nicht zu derselben zurückkehrt, wenn der Grund des Gesetzes aufhört.

Selbsterhaltung ist nichts anders, als eine Zuneigung und Begierde zu einem wahren oder scheinbaren Gute. Die Sehnsucht nach dem Märtyrertode ist auch Selbsterhaltung, ohnerachtet der Körper zu Grunde geht, weil dadurch unser besserer Theil aus freier Wahl weiter befördert wird: denn der

Himmel, den wir dadurch gewinnen, ist gewiß ein Gut, das gegenwärtige Leben aber bloß ein scheinbares und mögliches. Die Freiheit ist auch ein Gut, welches nach dem Naturgesetze zu erhalten ist; wenn ich also mein Leben nur dadurch erhalten kann, daß ich ein Sclave werde, so kann ich es aufopfern, ohne das Naturgesetz zu verletzen.

Nichts kann wider das Naturgesetz seyn, was Menschen von allen Gattungen, in allen Zeiten und Gegenden, bei allen Gelegenheiten gesucht haben und zu thun geneigt waren. Und ohnerachtet man von allen andern Sünden sagen kann, daß die Menschen dazu geneigt und daß sie bei aller ihrer Häufigkeit wider die Natur sind, so könnte doch die Selbsttödtung, wenn sie wider ein particulares Naturgesetz wäre und zur Zerstörung unserer Gattung mehr, als ausschweifende Lust, Ueberladung, Criminalverbrechen rc. führte, nicht so allgemein seyn, indem sie unserer sinnlichen Natur zuwider ist, also nicht den Vortheil des Vergnügens und Genusses, wie die andern Sünden, an sich hat und uns dadurch anzieht.

Man kann ein langes Martyrologium von Selbstmördern, worunter auch viele große Männer sind, aufführen. Nachdem die Civilisation und das Christenthum diese Neigung unterdrückt hatte, so trat der Durst nach dem Märtyrertode an ihre Stelle. Und nachdem der Erlöser selbst sein Leben für die Menschen geopfert hatte, so suchten die Kirchenväter meist natürliche Gründe und Beispiele auf, um zum Märtyrthum zu ermahnen. Die Märtyrer wurden tief verehrt, aber nur die rechtgläubigen. Als die Häretiker sahen, daß die Märtyrer der katholischen Kirche so viel Glanz, Würde und Ausbreitung verschafften, so suchten sie das Verdienst derselben herunterzusetzen, sie sagten z. E. Christus sey nicht wirklich gekreuziget worden, es sei also thöricht, für ihn und wie er zu sterben, äußeres Bekenntniß des Christenthums sei nicht nothwendig, aber dies half nichts. Da sie ihren Zweck verfehlten, so suchten sie die Orthodoxen in der Zahl der Märtyrer zu übertreffen. Die katholischen Synoden unterscheiden daher wahre Märtyrer von solchen, die aus natürlichen und menschlichen Rücksichten sterben. Spätere Schriftsteller z. E. Thomas (Sum-

ma. 22. 9. 124, 3.) schlagen die Würde des Märtyrerthums nicht so hoch an. Die Jesuiten aber bekennen eine ungeheure Liebe für dasselbe.

Gesetze und Herkommen in policirten Staaten gestanden den Selbstmord zu, es ist schon deswegen nicht wahrscheinlich, daß er wider das Naturgesetz sey. Unter den Atheniensern und Römern wurde den Verbrechern zuweilen von der Obrigkeit auferlegt, sich selbst zu tödten.

Man sieht, daß dieser Schriftsteller besonders durch Stellen der Bibel, die er als Wort Gottes betrachtet und durch Schlüsse aus Thatsachen, Gewohnheiten und Beispielen auf die Naturgemäßheit der Handlungen in dieser Materie irre geleitet wird.

Wir wollen nun sehen, wie er im zweiten Haupttheile das Verhältniß des Selbstmords zum Gesetze der Vernunft bestimmt. Dies Gesetz läßt er in Conclusionen bestehen, welche aus der ursprünglichen Vernunft oder dem Lichte der Natur durch Nachdenken und Schlüsse gezogen werden. Von dieser Vernunft sagt er, daß sie in uns eine gebietende und männliche Kraft habe und daß

wider sie kein Gesetz, keine Gewohnheit oder Verzeihung gelten könne. Jenen Conclusionen schreibt er die Natur ursprünglicher Wahrheiten zu, welchen man sich, wenn sie nicht verfälscht seyen, zu unterwerfen verpflichtet sey. Er rechnet es zu ihrem Wesen, daß sie mit dem Naturgesetze harmoniren. Von menschlichen und bürgerlichen Gesetzen urtheilt er, daß sie dem natürlichen Lichte nicht so nahe stehen, als die Vernunftgesetze, aber doch näher, als die Entscheidungen einzelner Menschen oder der Schulen. Er untersucht hier also zuerst, wiefern menschliche Gesetze wider den Selbstmord entschieden haben und dann prüft er die von einzelnen Schriftstellern wider denselben angeführten Gründe. Dort kommen die Römischen, canonischen, Jüdischen, Englischen Gesetze in Betracht. Sie sind in dieser Geschichte schon, und zwar vollständiger und genauer angegeben worden, als hier geschieht. Ich will also nur Einiges auszeichnen. Bei den Römischen Gesetzen wird bemerkt, daß Dig. l. 48. t. 19. leg. 38. nachher 49, 10, 6. wiederholt werde und daß hier noch andere entschuldigende Ursachen des Selbstmords zugegeben werden, daß das Ge-

setz sehr gemäßigt, daß von Confiscation der Güter, von Infamation des Verbrechers und seiner Familie bei wirklich vollbrachtem Selbstmorde nicht die Rede sei und daß es bloß Soldaten angehe, die von gegenwärtigem Nutzen für den Staat waren und deren Selbstmord den Armeen großen Schaden bringen konnte. Bei den Bestimmungen des canonischen Rechts, welche ich gleichfalls schon angeführt habe, wird aufmerksam auf die Glosse 24, 9, 2. über die Bestimmung der Synode von Braga gemacht, daß, wenn ein Selbstmörder nicht im Banne war, Oblationen (die er nämlich vorher gegeben oder hinterlassen hätte) angenommen werden sollen, indem die Kirche mit einem Todten in Gemeinschaft stehen könne, mit welchem sie während seines Lebens darin stand, und daß, was das kirchliche Begräbniß betrifft, diese Strafe die Todten nicht berühre, sondern nur die Lebenden abschrecken soll. Bei dem Englischen Gesetze wird vermuthet, daß es nur deswegen gegeben worden sey, weil die Engländer einen so starken Hang zum Selbstmorde hatten und dies selbst dem Staate nachtheilig war. Hier kommen die allgemeinen Bemerkungen

vor, daß in Staaten, wo die Zahl der Sclaven ungeheuer und ihr Schicksal schrecklich war, die Gesetzgeber den Hang zum Selbstmorde zu unterdrücken suchten, daß dieser nur so verboten worden sey, wie die Jagd, der Wucher, der Wein, damit er nicht zu sehr um sich greifen möchte, wie jeder Diebstahl, auch wenn er in der äussersten Noth geschieht, wo die Unterlassung Selbstmord seyn würde und wie die durch Gesetze ertheilte Erlaubniß, einen, der bei Tag stiehlt, zu tödten, daß strenge Gesetze nicht Beweise der großen Abscheulichkeit eines Fehlers, sondern der großen Neigung eines Volks dazu seyen, wie z. E die Gesetze wider die Duelle, und daß gelinde Gesetze hier nichts helfen.

Nun folgen die Gründe einzelner Männer, besonders Theologen wider den Selbstmord und werden geprüft. Auch hier braucht nur Einiges nicht ganz Gemeine ausgezeichnet zu werden. Petrus Martyr hatte gesagt: Man darf sich nicht tödten, weil der Tod ein Uebel ist. Donne antwortet darauf mit Thomas, (1. qu. 48. art. 6.) daß der Tod nur ein Uebel der Strafe und kein solches sey, wodurch wir selbst übel oder böse werden und

setzt noch hinzu: Ist der Tod eine Handlung der göttlichen Gerechtigkeit, so mag Gott seinen Diener wählen und mich eben so wohl, wie einen andern dazu bestellen; wäre auch der Tod eines von den größten Uebeln, so kann doch ein guter Gebrauch von demselben gemacht werden wie z. E. bei dem Märtyrerthum; und wenn das Leben eine Gabe Gottes ist, so darf man es freilich nicht verschwenden und leichtsinnig wegwerfen, aber es folgt nicht, daß man es niemals, auch nicht zu den besten Zwecken lassen dürfe. Wenn der alte Theologe Lavater sagte: es seyen Richter bestellt und daher soll niemand sich Herrschaft über sich selbst anmaaßen, so antwortet unser Apologete des Selbstmords: Wo keine Ohrenbeichte im Gebrauch ist, giebt es keinen Richter über die heimlichen Sünden, welche ohne Zeugen begangen werden und wider welche kein Civilgesetz gerichtet ist; wegen derselben kann man sich nur vor und durch sich selbst anklagen, verdammen und strafen: der Grund, warum niemand sich selbst richten soll, ist der, weil jeder sich selbst günstig richten wird und doch giebt es Ausnahmen, wie viel mehr, wenn einer sich selbst straft; der

Mensch hat doch in manchen Fällen ein Recht über sich selbst, sey es nun zu seinem Vortheile oder Schaden, eben so wie er auch auf sein Recht verzichten kann; gleichwie der Krieg zwischen souveränen Königen gerecht ist, weil sie keinen Richter haben, so können wir in geheimen Fällen zwischen Gottes Geist und unserem Gewissen selbst richten und sind unserer natürlichen Freiheit wieder gegeben.

Auch die Gründe des Josephus wider den Selbstmord werden hier widerlegt. Ich will Gründe und Gegengründe kurz zusammenstellen. 1) „Unsere Seele ist ein Theil Gottes, bei uns niedergelegt, uns anvertraut, wir dürfen sie also nicht entlassen, nur Gott kann sie wider von uns nehmen". Wir können mit Recht dies Leben verlassen, wenn es auf die Mahnung Gottes geschieht, es kann alsdann keinem Verderbnisse des Willens zugeschrieben werden; es ist dazu keine neue Inspiration erforderlich, sondern die inwohnende Gnade Gottes, welche uns zu den Tugenden antreibt, ist hinreichend; wenn der Depositär sine dolo ist, so kann er nicht de culpa angeklagt werden; er kann aus irrendem Gewissen handeln. 2) „Wir halten

diejenigen für unsere Feinde, die uns nach dem Leben streben — sollen wir Feinde von uns selbst seyn"? Halten wir denn Gott oder die Obrigkeit für unsern Feind, weil sie den Tod über uns verhängen? Und die Märtyrer, durch deren Tod Gott verherrlicht wird — küssen sie nicht die Vollzieher und Instrumente ihres Tods? Es ist auch nicht gesetzwidrig, unnatürlich und unnütz für uns, in manchen Fällen so weit unsere Feinde zu seyn, daß wir uns Manches versagen, was unserer sinnlichen Natur angenehm ist, und Manches auflegen, was ihr widerstrebt. Donne nennt diesen Grund, so wie noch ein paar andere des Josephus metaphorisch.

Ich will nur noch anführen, was er wider den Grund des Thomas, daß der Selbstmord wider die Pflicht der Gerechtigkeit streite, vorbringt. Alle, welche sich von Staatsgeschäften zurückziehen, entziehen dem Staate ihren Beistand und verfolgen nur ihre eigenen Zwecke, sei es für dieses oder das künftige Leben, wie z. E. die Mönche. Gottes Recht wird nicht angegriffen, wenn ich sein Diener und Bevollmächtigter bei der Selbstentleibung werde und er auf keine andere Art

mehr verherrlicht werden kann. Und wenn auch kein Mensch eigentlich Herr über sein Leben ist, wenn wir auch nicht das Dominium darüber haben, so haben wir doch den Gebrauch und diesen können wir aufgeben, wenn wir wollen. Der Staat ist auch nicht Herr über unser Leben und doch nimmt er es weg, wenn er Gottes Diener ist. Wenn der Selbstmord das Recht des Staats verletzte, so würde es auch in der Macht des Staats stehen, einem den Selbstmord zu erlauben, welcher alsdann in seinem Gewissen entschuldiget wäre; der Staat kann in seiner eigenen Sache etwas abtreten. Und wenn der Staat hier beeinträchtiget würde, so kann er sich an den Erben und dem Vermögen des Verbrechers entschädigen, welches aber nicht geschehen darf, als da, wo ausdrückliche Gesetze es erlauben. Nur wenn einer dem Staate von nothwendigem Nutzen ist, liegt ein Grad von Ungerechtigkeit im Selbstmorde, doch nicht mehr, als wenn z. E. ein sehr nützlicher General ins Kloster geht. Sich selbst kann man nicht Unrecht thun und, wenn auch, so ist dies Unrecht oft eine Wohlthat, wie das Exil.

Bisher hat Donne sich nicht zum reinen Begriffe des Vernunftgesetzes erhoben, er hat sich nur mit den bürgerlichen und kanonischen Gesetzen und mit den Meinungen der Schriftsteller, den Selbstmord betreffend, beschäftiget, darin Gründe für denselben aufgesucht und die Gegengründe bestritten. Jetzt aber führt er die Gründe für den Selbstmord, ohne jene Rücksichten, auf. Allein es herrscht viel Verworrenheit, Unordnung und Dunkelheit. Er unterscheidet verschiedene Gattungen von Todschlag und untersucht nun, ob der Selbstmord bei irgend einer derselben erlaubt seyn könne.

1) Todschlag durch Befehl. Durch Befehl können wir eigentlich hier nicht auf uns selbst wirken, weil in diesem Actus dieselbige Person handelnd, leidend und Werkzeug ist.

2) — durch Rath. Auf diesem Wege können wir uns eigentlich nicht selbst tödten. Wir können dem Rathe folgen oder nicht folgen. Wir können uns selbst das Uebel der Strafe wünschen. Wir können uns in gewissen Fällen ohne Sünde den Tod wünschen, nicht nur, um zum Anschauen Gottes zu ge-

langen, sondern auch, um von der Last des Lebens befreit zu werden. Da nun dies zu wünschen gesetzmäßig ist, so ist der Tod kein Uebel, folglich ist es auch kein Uebel, ihn zu befördern.

3) — durch Erlaubniß. Diese ist hier Verlassung unserer selbst, negativer Tod. Dahin gehört es, wenn der Verbrecher stumm vor Gericht steht, gar nicht spricht und sich vertheidigt. Dies wird durch kein Gesetz verboten. Kein Mensch ist gezwungen, sein Recht auszuüben. Er kann sich eher von einem Diebe tödten lassen, als er ihn selbst tödtet, indem der Dieb eine Todsünde begeht. So wie ich mein natürliches Recht, mich selbst zu vertheidigen, aufgeben kann, eben so auch mein Recht, von einem Mittel meiner Errettung Gebrauch zu machen. Ein zum Tode Verurtheilter ist nicht verpflichtet, sein Leben durch Geld zu retten, wenn auch das Gesetz des Lands es erlaubt, oder durch Flucht aus dem Gefängnisse, oder eher zu essen, als nicht zu essen. Dies behaupten viele Casuisten und eben so, daß der Mensch sein Leben wegen höherer geistlicher Zwecke und Güter vernachlässigen dürfe. Wir dürfen uns für das Beste

anderer aufopfern, unsere Seele ist mehr werth, als das irdische Leben. Sein Leben für einen andern geben, heißt nicht einen andern vorziehen, sondern die Tugend dem Leben vorziehen. Bei geistlichen Gütern ist dies wenigstens ausser Zweifel. Ein Cleriker ist verpflichtet, zu taufen und die letzte Oehlung zu geben auch in Zeiten einer Seuche, ja es ist Tugend, obgleich keine nothwendige, daß auch ein Weltlicher zu einer solchen Zeit einen Kranken besuche. Wir dürfen allerdings einem andern etwas geben, was wir zur Erhaltung unsers Lebens nicht entbehren können. Der höchste Grad der Verlassung unserer selbst ist ein ungemessenes, freiwilliges Fasten, welches das Leben abkürtzt; das wird von den Meisten für erlaubt gehalten.

4) — durch Verstümmlung. Sie ist eine unrechtmäßige Herrschaft über den Körper und im Gewissen, wie nach den Canonibus, dem Todschlage gleichzusetzen. Dahin gehört besonders die Selbstverschneidung.

5) — durch Helfen. Dahin gehört, wenn einer sich selbst vor Gericht anklagt, wenn ein zum Tode Verurtheilter sich selbst umbringt. Viele Märtyrer haben selbst zu

ihrem Tode geholfen. Die Ordalien waren oft mit Todesgefahr verknüpft.

6) — durch die That selbst. Hier beruft sich der Verfasser auf das, was er schon vorher darüber vorgetragen hat und zieht daraus noch Folgerungen. Namentlich kommt hier vor, daß ein irrendes Gewissen die That rechtfertigen könne, daß die Kirche über manche Selbstmörder günstig geurtheilt und sie zum Theil canonisirt habe, daß ein Mann zuweilen sich selbst tödten dürfe und solle, um das Siegel der Verschwiegenheit in Ansehung der Beichte zu bewahren". Wenn der Priester, heißt es, nach der Consecration erfährt, daß der Wein vergiftet ist und dies aus der Beichte von seinem Assistenten oder einem andern weiß und nicht auf irgend eine Art der Entdeckung entgehen kann, daß es ihm gebeichtet worden sey, ohne zu trinken, so muß er den vergifteten Wein trinken. Dabei wird auf Sotus de tegend. secret. 3, 4. verwiesen.

Im dritten Haupttheile, wo der Selbstmord in Rücksicht auf das Gesetz Gottes betrachtet wird, werden die biblischen Stellen durchgangen, welche man auf denselben bezo-

gen. Bei den meisten wird glücklich gezeigt, daß sie nichts wider den Selbstmord beweisen. Es ist nicht nöthig, hier dem Verfasser im Einzelnen zu folgen. Es wird hinreichend seyn, Einiges auszuzeichnen. Bei der Stelle Röm. 3, 8. „Wir sollen nicht Uebles thun, damit Gutes daraus komme" wird Folgendes bemerkt. Es ist hier nur von dem die Rede, was von Natur und nicht von dem, was bloß durch die Umstände übel ist. Die Verstockung selbst ist zuweilen heilend und bessernd. Wir können in uns selbst oft eine Krankheit durch die andere heilen. Die Päpste und Civilgesetze dispensiren oft in üblen Dingen; so können wir auch uns selbst dispensiren. Das Gesetz selbst ist weder absolut böse (denn wir sehen daraus nicht erst, was natürlich übel ist, dies sehen wir von Natur und es ist so, ehe das Gesetz es dafür erklärte, sondern wir sehen aus einem solchen Gesetze nur, was übel seyn oder üble Effecte hervorbringen würde, wenn wir es zu gewissen Zeiten oder unter gewissen Umständen thun würden) noch absolut gut, sondern nur in gewisser Maaße und gewissen Rücksichten. Das Uebel, welches Paulus verbietet, besteht in Handlungen

des Unglaubens, welche keine Dispensation dem Gesetze entziehen kann, oder in solchen, welche durch unsere Natur und Vernunft, durch die Billigung der Völker, durch Gesetz und Herkommen für übel erklärt werden. Wird auch die Stelle des Paulus von allen Sünden verstanden, so kann sie doch nicht strenger genommen werden, als der Dekalogus, welcher Ausnahmen zuläßt.

Bei den Stellen, welche von der Pflicht der Menschenliebe handeln, wird erinnert, daß gerade sie zuweilen die Aufopferung des Lebens fordere, daß Paulus 1. Kor. 13, 4. von einer Verbrennung des Körpers aus Liebe, als von etwas Gutem, rede, daß Fälle kommen können, wo einer nur durch Selbsttödtung Märtyrer werden könne.

Bei Gesch. 16, 27. f. wird gar bemerkt, Paulus habe Gottes Absicht gewußt, daß der Gefangenwärter getauft werden sollte, sonst würde er ihn wohl nicht am Selbstmorde gehindert haben, sondern selbst entflohen seyn.

In Ansehung der Beispiele des Selbstmords, die in der Bibel vorkommen, wird darauf gedrungen, daß sie, ohne die Thäter zu tadeln und als Sünder darzustellen, wenn

sie sonst tugendhaft waren, erzählt werden, und daß, wenn solche Menschen auch lasterhaft waren, die Bibel doch nicht sage, ihre Lasterhaftigkeit sei durch die Selbsttödtung vergrößert worden. Daraus wird geschlossen, daß auch wir solche Beispiele nicht tadeln dürfen.

Bei dem Beispiele Simsons wird darauf hingewiesen, daß er ein sehr verehrter Mann war, daß ihn die Kirchenschriftsteller erheben, daß die Kirche ihn als Märtyrer feire, daß er gewiß sich selbst tödten wollte und dabei Gottes Ehre zum Zwecke hatte.

Noch besonders merkwürdig ist das, was bei dem Apostel Judas vorkommt. Aus Gesch. 1, 18. erhellt nicht, daß er durch den Strick gestorben sey, sondern vielmehr, daß er bei einem Sturze borstete und daß seine Eingeweide ausgeschüttet worden seyen. Euthymius im Commentare über den Mathäus meint, daß er sich zuerst aufgehängt habe, aber abgenommen und weggebracht worden sey und sich nachher durch einen Sturz gemordet habe. Oekumenius hingegen sagt in den Anmerkungen zur Apostelgeschichte, Judas habe nicht nur das Aufhängen überlebt, sondern sey auch nachher so ungeheuer dick

und sich selbst zur Last geworden, daß er einem Wagen nicht aus dem Wege gehen konnte und daß seine Eingeweide auf diese Art zerrissen wurden. Diese Nachricht will er von Papias, einem Schüler des Johannes, haben. Theophylaktus endlich in der Auslegung des Mathäus folgt der Nachricht, daß, nachdem der Körper des Verräthers angeschwollen und von Würmern verdorben war, er sich auf die Erde niederlegte und daß darauf seine Eingeweide ausbrachen. Wie dem auch sey, seine Selbsttödtung wird in keiner Stelle der h. Schrift unter seine Sünden gerechnet. Origenes sagt bei Math. 27, 6: „Als Judas, der Jesum verrathen hatte, sah, daß er (nämlich er selbst: denn Jesus war es noch nicht) verurtheilt war, so fieng die Reue über seine That an; es mag seyn, daß Satan, der in ihn gefahren war, so lange in ihm blieb, bis Christus verrathen war, alsdann ihn verließ und daß darauf die Reue folgte. Vielleicht wollte er seinem Meister, der bald sterben sollte, vorangehen und ihn mit seiner entkörperten Seele empfangen, um durch sein Bekennen und Flehen Vergebung zu erhalten.

Man sieht, daß dieser Kirchenvater für den Judas, eben so wie für den Teufel selbst, noch Seeligkeit hofte. Petilianus, wider welchen Augustinus schreibt, behauptet sogar, Judas sey, indem er nach der Reue den Tod erduldete, ein Bekenner und Märtyrer geworden.

Vom Geiste des Christenthums aber in seiner Beziehung auf den Selbstmord weiß dieser Schriftsteller nichts zu sagen.

In dem Beschlusse des ganzen Werks erklärt er noch, daß er absichtlich alle die dunklen und gefährlichen Untersuchungen über den freien Willen und die göttliche Prädestination weggelassen, auch keine specielle Regeln gegeben habe, weil die Grenzen hier dunkel und schlüpfrig seyen und jeder Irthum tödtlich sey, ausgenommen, wo Fleiß angewandt worden und ein Irthum in unserem Gewissen eine Entschuldigung schaffe. Den Gegnern macht er zum Vorwurfe, daß sie einander selbst widersprechen, daß mehrere ihrer Gründe uns zur Liebe dieses Lebens geneigt machen und mit Schrecken vor dem Tode erfüllen wollen und daß sie doch sagen, wir seyen von Natur zu sehr an dies Leben gefesselt. Er ermahnt

noch zur Verachtung des Tods und zur Anerkennung seiner Wohlthaten, und erinnert, daß man durch die Selbsttödtung vielen Uebeln entgehe, mit welchen sonst oft der Tod verknüpft sey. Er führt noch an, daß es kein Gebot gebe, uns selbst, wohl aber, Gott und den Nächsten zu lieben, und daß eben so, wie viele große Philosophen und Theologen in vielen Fällen die Lüge für erlaubt erklärt haben, es auch mit der Selbstentleibung seyn möge.

Ich habe absichtlich bei diesem Buche lange verweilt. Es ist das erste seiner Art. Man weiß nicht, daß vorher eine so ausführliche, gelehrte und vielseitige Schrift für oder auch wider den Selbstmord geschrieben worden wäre. Uebrigens muß der Verfasser nicht selten alle Fundamente der Moral untergraben, die Begriffe und Principien verwirren und die heiligsten Gefühle empören, um seine Sache vertheidigen zu können. Er muß zu diesem Zwecke auch wohl zur Jesuitischen Casuistik seine Zuflucht nehmen. Uebrigens konnte er Veranlassung geben und hat es auch gethan, daß man den Gegenstand nicht mehr so leicht nahm, wie vorher oft geschehen war,

daß man gewisse Gründe wider den Selbstmord aufgab und diese Materie gründlicher untersuchte. Man hat seinem Buche auch einen Antheil an der immer in England gemeiner werdenden Selbstmörderei zugeschrieben.

Wider diese Schrift erschien in England eine andere. Sie führte den Titel: Pellicanenmord oder der christliche Ermahner wider den Selbstmord, samt einem Wegweiser auf der Pilgerreise zum Lande des Lebens *). Donne hatte nämlich auch angeführt, daß der Pellican sich zum Besten seiner Jungen zuweilen selbst tödte. Die Schrift bestreitet den Selbstmord vornehmlich aus christlichen Grundsätzen und ist mehr ascetisch, als wissenschaftlich.

Gildon, ein Englischer Dichter, war der Freund von Carl Blount, der sich im J. 1693. erschoß, weil es ihm nicht erlaubt wurde, seiner Frauen Schwester zu heirathen.

*) Pellicanicidium or the christian adviser against self-murther, together with a guide at the pilgrim-pass to the land of living. Lond. 1655.

Er gab nachher eine hinterlassene Schrift desselben: „Orakelsprüche der Vernunft" heraus und suchte in der Vorrede dessen Schritt vornehmlich von Seiten des Muths und der Entschlossenheit zu rechtfertigen *). Nachher aber widerlegte er selbst in einer besonderen Schrift Alles, was er für den Selbstmord gesagt hatte **).

In England scheint auch das Studium der alten griechischen und römischen Classiker, welches dort nicht nur unter dem eigentlich gelehrten Stande gewöhnlich ist, namentlich von der Stoischen und Epikurischen Schule, und der Römischen Geschichte, der Vertheidigung und Vollziehung des Selbstmords Vorschub gethan zu haben. Wenn besonders schon ein Hang dazu vorhanden war, so konnten leicht jene alten Lehren und Beispiele ihn verstärken und die widerstrebenden Grundsätze und Gefühle überwin-

*) Miscellaneous Works. Lond. 1695. Gildon der Herausgeber, nannte sich hier Lindamour.

**) The Deists manual or rational enquiry into the christian religion. Lond. 1705.

den helfen. Es ist bedeutend, daß der berühmte Herausgeber des Lucretius, Thom. Creech zu Oxfort, sich wie dieser Dichter selbst mordete (J. 1700.).

Man kann übrigens nicht sagen, daß die Schriftsteller, welche den Selbstmord vertheidigten, in England je sehr zahlreich waren. Im Ganzen wurde wohl mehr wider, als für denselben geschrieben, wiewohl damit wenig ausgerichtet wurde.

Der letzte Hauptschriftsteller, welcher ihn vertheidigte, was David Hume. Es ist merkwürdig, daß er seinen Versuch über diesen Gegenstand *) nie weder abgeleugnet, noch öffentlich anerkannt und in keine Ausgabe seiner Versuche aufgenommen hat. Dasselbige ist aber auch der Fall mit seinem Versuche über die Unsterblichkeit und seiner Natürlichen Geschichte der Religion. Diese letzte sollte jedoch nach seiner Absicht wirklich nach seinem Tode erscheinen und er setzte selbst eine bedeutende Summe für den Buchhändler aus, der

*) Essays on the suicide and the immortality of the soul etc. ascribed to the late Dav. Hume Lond. 1785. auch 89.

diese Schrift verlegen würde. Jene beiden Versuche aber sollten wahrscheinlich nach seinem Wunsche nie öffentlich erscheinen. Vermuthlich legte er namentlich seinem Versuche über den Selbstmord keinen hohen Werth bei und fand es doch unwürdig und gefährlich für seinen Ruf, einen Mord zu vertheidigen und dadurch einen unseeligen Hang seiner Nation noch zu verstärken.

Ich habe schon anderswo *) den Inhalt dieses Versuchs zuerst in Deutschland näher bekannt gemacht. Hier gebe ich noch eine gedrängtere, ausgewähltere und klarere Darstellung davon.

Der Selbstmord streitet 1) nicht mit den Pflichten gegen Gott. Der Schöpfer hat allgemeine und unveränderliche Gesetze eingeführt, wodurch alle Körper in ihrer Sphäre und Wirksamkeit erhalten werden. Die materiellen und thierischen Kräfte in der Welt wirken in einander und befördern oder hindern sich. Aus dem Letzten entsteht oft scheinbare Unordnung, am Ende aber immer wieder desto größere Ordnung. Die Vorse-

*) Geschichte des Skepticismus. II. 215 — 222.

hung regiert jedes Ding durch die in dasselbe gelegten Gesetze und erscheint nicht unmittelbar in einzelnen Wirkungen. Alle Begebenheiten sind Wirkungen Gottes, sofern sie von den Kräften herkommen, welche Gott in seine Geschöpfe legte, und von den Gesetzen, welchen er sie auf immer unterwarf. So ist es auch mit dem Menschen, in welchen Gott auch geistige Kräfte legte und welchen er in seinen Handlungen seinem eigenen Urtheile und seiner Wahl überließ. Ein Mensch, der des Lebens müde, durch Noth und Elend verfolgt, alle Schrecken des Tods herzhaft überwindet und von diesem grausamen Schauspiele des Lebens abtritt, zieht sich also den Unwillen seines Schöpfers nicht durch Eingriffe in die Vorsehung und durch Störung der Ordnung des Weltalls zu. Gott hat sich nicht auf irgend eine eigenthümliche Art die Verfügung über das Leben des Menschen vorbehalten, er hat sie vielmehr eben so, wie andere Begebenheiten, den allgemeinen Gesetzen unterworfen, durch welche das Weltall regiert wird. Das Leben des Menschen hängt von denselbigen Gesetzen, wie das Leben anderer Thiere ab und diese folgen den allgemeinen Gesetzen

der Bewegung und Materie. Gifte, Ueberschwemmungen, niederstürtzende Lasten ꝛc. tödten Menschen, wie Thiere. Ohnerachtet aber das Leben des Menschen von jenen Gesetzen abhängt, so ist es doch kein Verbrechen, wenn der Mensch über sein Leben verfügt und dadurch die Wirkung jener Gesetze stört. Alle Thiere sind ihrer eigenen Klugheit und Fähigkeit überlassen und dürfen, so weit ihre Kräfte reichen, alle Wirkungen der Natur verändern. Ohne die Ausübung dieses Rechts könnten sie keinen Augenblick bestehen; jede Handlung, jede Bewegung eines Menschen ändert etwas in einigen Theilen der Materie ab und lenkt die allgemeine Gesetze der Bewegung von dem Laufe ab, den sie sonst nehmen würden. Es ist also kein Eingriff in das Amt der Vorsehung, diese Gesetze zu stören oder zu ändern. Das menschliche Leben ist auch nicht wichtiger, als das Leben einer Auster, und, wäre es noch so wichtig, so hat die Ordnung der menschlichen Natur es einmal der Klugheit des Menschen unterworfen und uns in die Nothwendigkeit versetzt, in jedem vorkommenden Falle uns in Ansehung unsers Lebens zu bestimmen. Wäre die Di=

sposition über unser Leben ein Vorbehalt des Allmächtigen, so wäre es eben so strafbar, für die Erhaltung, als für die Zerstörung desselben zu sorgen. Wenn wir einen Stein abwenden, der auf unsern Kopf fallen und uns tödten will, so stören wir den Lauf der Natur, greifen in das Amt des Allmächtigen angeblich ein und verlängern unser Leben über die Zeit hinaus, welche ihm durch die allgemeinen Gesetze der Bewegung und Materie vorgezeichnet war. Eine Kleinigkeit kann unser Leben zerstören, welches so wichtig seyn soll. Es ist nicht ungereimt, anzunehmen, daß menschliche Klugkeit rechtmäßigerweise über etwas entscheiden kann, was von solchen unbedeutenden Ursachen abhängt. Es würde kein Verbrechen seyn, den Nil oder die Donau von ihrem Laufe abzuleiten, wenn es in unserem Vermögen stände; wo ist denn das Verbrechen, wenn wir wenige Unzen Bluts aus ihrem Canale ableiten? Man murrt deswegen nicht über die Vorsehung und verflucht seine Existenz nicht, weil man freiwillig aus dem Leben geht und einem elenden Daseyn ein Ende macht, sondern man erkennt es nur als Thatsache an, was auch jeder-

mann zugiebt, daß das Leben eines Menschen unglückseelig seyn und die fortgesetzte Existenz allen Reiz für ihn verlieren kann. Man kann dennoch dankbar gegen die Vorsehung, sowohl für das Gut, das man bereits genossen hat, als für das Vermögen, das man besitzt, sich dem Elende durch den Tod zu entreissen, seyn. Eher haben diejenigen Ursache, die Vorsehung anzuklagen, welche sich einbilden, daß sie kein solches Recht haben und daß sie ein verhaßtes elendes Leben fortschleppen müssen. Die Unterwerfung unter die Vorsehung schließt menschliche Bemühung und Klugheit nicht aus, wenn wir dadurch Uebel vermeiden können und dazu kann man das eine Mittel sowohl als das andere wählen. Wenn unser Leben nicht unser Eigenthum wäre, so wäre es eben so strafwürdig, es je in Gefahr zu setzen und aufzuopfern, also über dasselbe zu disponiren. Der Selbstmord ist 2) auch keine Verletzung der Pflicht gegen den Nächsten und die Gesellschaft. Wer das Leben verläßt, fügt der Gesellschaft keinen Schaden zu, er hört nur auf, ihr Gutes zu thun, welches, wenn es auch Unrecht, doch von der geringsten Gat-

tung ist. Alle unsere Verbindlichkeiten, der Gesellschaft nützlich zu seyn, schließen etwas Wechselseitiges in sich. Wir empfangen die Wohlthaten der Gesellschaft und sollen also auch ihr Interesse befördern; wenn wir uns aber der Gesellschaft ganz entziehen, so können wir ihr auch nicht länger verpflichtet seyn. Gesetzt aber auch, daß wir diese Verpflichtung nicht beliebig aufheben dürften, so hat sie doch ihre Grenzen; wir sind nicht verpflichtet, der Gesellschaft auch nur einen kleinen Nutzen zu schaffen, wenn wir uns selbst dadurch einen großen Schaden zuziehen, ein elendes Daseyn fortzusetzen, wenn das Publicum einen vielleicht unbedeutenden Vortheil von uns zieht. Unser Tod kann der Gesellschaft sogar nützlicher seyn, als unser länger fortgesetztes Leben. Unser Leben kann selbst einen andern hindern, ihr nützlicher zu seyn, als wir. In diesen Fällen ist das Verzichtthun aufs Leben nicht nur unschuldig, sondern löblich. Wenn ein Verbrecher von rechtswegen zu einem schimpflichen Tode verurtheilt ist, so ist kein Grund vorhanden, warum er nicht selbst der Strafe zuvorkommen und sich der Qual und Schande der Hinrichtung ent-

ziehen dürfte, er greift nicht mehr in die Rechte der Vorsehung ein, als die Obrigkeit, welche seine Execution gebot und sein freiwilliger Tod ist der Gesellschaft nicht minder vortheilhaft. Daß der Selbstmord 3) auch mit den Pflichten gegen uns selbst bestehen könne, erhellt daraus, weil Alter, Krankheiten, Unglücksfälle das Leben zu einer Bürde machen können. Es hat wohl niemand je das Leben weggeworfen, so lange es des Behaltens werth war. Unser natürlicher Schauer vor dem Tode ist so groß, daß kleine Triebfedern uns nie mit demselben aussöhnen können und wenn auch die äußere Lage eines Manns glücklich ist, so dürfen wir doch sicher annehmen, daß jeder, der ohne sichtbare Ursachen zu dem Selbstmorde seine Zuflucht nimmt, mit einer solchen Verkehrtheit oder Melancholie des Temperaments gestraft war, welche alle seine Freuden vergiften und ihn so elend machen mußte, wie wenn er mit den peinlichsten Uebeln beladen wäre. Ist der Selbstmord ein Verbrechen, so kann uns nur Feigheit zu demselben antreiben. Ist er keines, so kann uns beides, Klugheit und Muth antreiben, uns mit einemmale von der Existenz

zu befreien, wenn sie uns zur Last wird. Dies ist alsdann das einige Mittel, der Gesellschaft nützlich zu seyn, indem wir ihr ein Beispiel geben, welches, wenn es nachgeahmt würde, jedem seinen Antheil an Lebensglück sichern und ihn von aller Gefahr ferneren Elends befreien würde.

Unter denjenigen, welche den Selbstmord in England bestritten, zeichnete sich besonders Watts aus. Er schrieb eine „Vertheidigung wider die Versuchung zum Selbstmorde", worin er die verbrecherische Natur und die Schuld desselben erklärte, die mannichfaltigen Vorwände für denselben untersuchte und widerlegte, denjenigen, welche entweder Versuchung zu demselben empfinden oder davon befreit worden sind, zweckmäßigen Rath gab und einige Betrachtungen über den unmäßigen Genuß hitziger Getränke, den Duell und andere Gewohnheiten, welche diese Sünde befördern, beifügte *). Er führt sogleich zu

*) Defence against the temptation of Selfmurther in Sermons, Discourses and Essays on various Subjects. — Vol. II. London. 1753. p. 352 — 389. Watts Verwahrung gegen die Ver-

Anfang an, es könne dem Publicum gleichgültig seyn, die besondere Veranlassung zu dieser Schrift zu erfahren, und sei hinreichend, zu sagen, daß der erste rohe Entwurf derselben in Form eines Briefs einen Selbstmord verhindert habe. Er klagt über die große Menge von Selbstmorden in England, wovon die wöchentlichen Blätter voll seyen, die übrigens nicht einmal alle anführen. Er giebt die Ursachen an, worunter übrigens nichts Neues ist. Die Schrift ist populär, erbaulich und eindringend, nicht wissenschaftlich und gelehrt geschrieben, sie machte eben deswegen auf mehrere Menschen Eindruck und brachte wirklich die von ihrem Verfasser so sehnlich gewünschte Wirkung in einem gewissen Grade hervor. Das Licht der Natur und des göttlichen Worts wurden vereiniget, um die Sündlichkeit dieser Handlung darzuthun.

Wir wenden uns zu den Niederländern. Lipsius erläuterte und erhob die Philosophie, besonders die Ethik, der Stoiker, verbat es sich aber doch ausdrücklich,

suchung zum Selbstmorde. Aus dem Engl. Halle. 1740.

ihn für einen vollkommenen Stoiker zu halten. Namentlich bestritt er ihre Lehre vom Selbstmorde *). Er sammelt Zeugnisse der Alten wider denselben. Er beschreibt ihn als wahre Grausamkeit des Menschen gegen sich selbst. Er setzt die Widersprüche ins Licht, in welche die Stoiker in dieser Lehre mit ihrer eigenen Philosophie gerathen wären.

Hugo Grotius, der überhaupt in seinem berühmten Werke die Übereinstimmung der Völker in gewissen rechtlichen und sittlichen Begriffen nachwies und darauf viel Gewicht legte, verfuhr eben so in Rücksicht auf den Selbstmord. Er suchte zu zeigen, daß die gesitteteren Völker oder andere in den Zeiten ihrer höheren Cultur den Selbstmord verabscheut haben, ohne jedoch die Ausnahmen zu leugnen. Er bemerkte bei dieser Gelegenheit auch, daß die Ebräer und Griechen das Sterben eine Entlassung zu nennen pflegten und damit andeuten wollten, daß nur Gott uns aus dem Leben entlassen könne **).

*) Manuduct. ad philos. Stoicam. 3, 23.

**) De jure belli et pacis 2, 19, 5, 1 — 5.

Der Bruder von ihm, Wilhelm Grotius, wiederholte vorzüglich die Gründe des Augustinus wider den Selbstmord. Er behauptete, daß der Mensch keine absolute, sondern nur eine beschränkte Macht und Oberherrschaft über seinen Körper habe, daß er verpflichtet sey, sein Leben auf jede Weise zu vertheidigen, daß nur Gott ein unumschränktes Recht darüber zustehe, daß der Selbstmörder schwerer sündige, als der Mörder eines andern, weil dieser nur dem Körper des andern, nicht aber seiner Seele schade, jener aber seinen Leib und seine Seele verderbe *).

Bei Spinoza gewinnt auch die Lehre von Selbsterhaltung und Selbstmord eine eigenthümliche, seiner besonderen Philosophie angemessene Gestalt. Sie läßt sich daher demjenigen, welcher mit den Principien und dem Zusammenhange dieser Philosophie nicht schon bekannt ist, nicht ohne große Weitläufigkeit ganz klar machen. Darauf können wir uns hier nicht einlassen, wohl aber bei den meisten Lesern dieses Versuchs eine allgemeine Kenntniß davon voraussetzen, werden uns

*) De principiis juris natural. 7, 2.

aber bemühen, die Sache so klar zu machen, als unter dieser Einschränkung möglich ist.

Nachdem Spinoza die Ursachen der Schwäche und Unbeständigkeit der Menschen angeführt und erklärt hat, warum sie nicht nach der Vorschrift der Vernunft leben, so zeigt er, was uns die Vernunft vorschreibe, welche Affecten mit ihr übereinstimmen und welche ihr zuwider seyn. Diese Vorschriften der Vernunft giebt er zuerst in der Kürze an und führt sie darauf nach seiner weitläufigen geometrischen Lehrart aus. Dort kommt noch das Deutlichste vor, was sich überall in seiner Ethik über unsern Gegenstand findet *). Da die Vernunft, sagt er, nichts wider die Natur von uns verlangt, so fordert sie also, daß ein jeder sich selbst lieben, seinen wahren Nutzen zu befördern suchen, und alles, was einen Menschen in der That zu größerer Vollkommenheit führt, begehren, daß überhaupt jeder, so viel an ihm ist, sich bestreben soll, sein Wesen zu erhalten. Dies ist eben so nothwendig wahr, wie das, daß das Ganze größer ist, als einer von seinen Theilen. Und

*) Ethica ord. geom. demonstr. 4, 18, 444.

weil die Tugend in nichts anderem besteht, als daß man nach den Gesetzen der eigenen Natur handelt, niemand aber sein Wesen anders zu erhalten sucht, als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, so folgt: 1) daß die Quelle der Tugend bei jedem Menschen seine Bemühung ist, sein eigenes Wesen zu erhalten und daß seine Glückseeligkeit darin besteht, daß er das Vermögen besitzt, sein Wesen zu erhalten; 2) daß man die Tugend um ihrer selbst willen begehren müsse und daß es in der Natur nichts Vortrefflicheres und für uns Nützlicheres gebe, wegen dessen man sie begehren sollte, als eben sie selbst; 3) daß diejenigen, welche sich selbst umbringen, schwach von Gemüth sind, und von äußeren Ursachen, welche ihrer Natur widerstreben, ganz überwunden werden; 4) daß wir es niemals dahin bringen können, so zu leben, daß wir mit den Dingen ausser uns nichts zu thun hätten: denn viele von diesen Dingen sind uns nützlich und sollen daher von uns begehrt werden. Die vortrefflichsten unter ihnen sind diejenigen, welche mit unserer Natur ganz übereinkommen. — Nichts aber ist einem Menschen nütz-

licher, als ein anderer Mensch, nichts können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Wesens Herrlicheres wünschen, als daß sie insgesammt in allen Stücken dergestalt übereinstimmen möchten, daß Aller Seelen und Leiber gleichsam nur Eine Seele und Einen Leib ausmachten, und daß sie alle zugleich, so viel sie könnten, ihr Wesen zu erhalten trachteten, und alle zugleich den gemeinschaftlichen Nutzen aller und jeder zu befördern suchten. Daraus folgt, daß die Menschen, die sich von der Vernunft regieren lassen, nichts für sich begehren, was sie andern Menschen nicht auch gerne verschaffen wollen, und daß sie also gerecht, treu und ehrlich sind.

Das sind also die Principien der Vernunftmoral, welche hier gelehrt werden. Um sie in Beziehung auf Selbsterhaltung und Selbsttödtung deutlicher zu machen, muß noch Einiges hinzugesetzt werden.

Spinoza behauptet, daß Tugend und Kraft einerlei sei, und erklärt dies so, daß die Tugend in Beziehung auf den Menschen das Wesen oder die Natur des Menschen selbst sei, sofern er nämlich die Macht besitze, et-

was zu thun, was sich bloß aus den Gesetzen seiner Natur verstehen läßt *).

Daraus folgt von selbst, was anderswo vorkömmt **), daß, je mehr ein Mensch bemüht und vermögend ist, seinen Nutzen zu befördern, d. i. sein Wesen zu erhalten, desto tugendhafter und im Gegentheile desto unvermögender ist, je mehr er verabsäumt, seinen Nutzen zu suchen oder sein Wesen zu erhalten. Dazu wird nun noch folgende Anmerkung gemacht: Niemand unterläßt, seinen Nutzen zu begehren oder sein Wesen zu erhalten, er müßte denn von äusserlichen Ursachen, die seiner Natur widerstreben, überwunden werden. Niemand bringt sich selbst um das Leben, wenn er nicht von äußerlichen Ursachen dazu gezwungen wird, welches auf mancherlei Weise geschehen kann. Gezwungen wird er dazu, wenn ein anderer seine Hand, worin er zufälligerweise einen Degen hält, umdreht und ihn nöthigt, den Degen gegen sein Herz zu kehren, oder wenn er, wie Seneca, wegen des Befehls eines Tyrannen sich die Adern

*) l. c. 4, 416.

**) 4, 20, 446.

öffnen muß, um ein grösseres Uebel durch das geringere zu vermeiden. Gezwungen wird er auch alsdann, wenn verborgene äußere Ursachen seine Einbildungskraft dergestalt verwirren und seinen Leib in einen solchen Zustand versetzen, daß er eine andere Natur bekommt, welche der vorigen entgegengesetzt ist, und wovon der Begriff sich nicht in der Seele befinden kann. Daß der Mensch nach der Nothwendigkeit seiner Natur sich bemühen sollte, nicht zu seyn oder sich in eine andere wesentliche Form verwandelt zu sehen, ist eben so unmöglich, als daß aus Nichts Etwas werden sollte.

Damit muß man verbinden, daß dieser Philosoph lehrt, Leib und Seele sei ein und dasselbige Ding, welches man sich bald unter der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Eigenschaft der Ausdehnung vorstelle. Nach seiner Lehre ist die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei. Was ein unendlicher Verstand sich vorstellen kann, daß es das Wesen eines bestehenden Dings ausmacht, gehört bloß allein zu dem einzigen bestehenden Dinge, und daher ist das denkende

und ausgedehnte bestehende Ding Eins. So ist auch die Weise der Ausdehnung und der Begriff von dieser Weise einerlei, nur auf zweierlei Art ausgedrückt. Der Cirkel, welcher in der Natur da ist, und der Begriff des daseyenden Cirkels, welcher in Gott anzutreffen ist, ist nur Ein Ding, welches durch verschiedene Eigenschaften erklärt wird. Wir mögen uns also die Natur unter der Eigenschaft der Ausdehnung oder unter der des Denkens vorstellen, so werden wir immer dieselbige Ordnung und Verknüpfung der Dinge wahrnehmen. Gott, als denkendes Ding, ist die Ursache des Begriffs vom Cirkel und als ausgedehntes des Cirkels selbst *). Der Gegenstand des Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmacht, ist aber nur der Leib oder eine gewisse wirklich vorhandene Weise der Ausdehnung und sonst nichts. Die menschliche Seele ist ein Theil des unendlichen göttlichen Verstands; wenn wir sagen, daß sie einen Gedanken habe, so heißt dies so viel, daß Gott einen Begriff habe. Wenn der Leib nicht der Gegenstand der menschlichen Seele

*) 2, 109 — 111.

wäre, so würden die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers nicht in Gott zu finden seyn, sofern er unsere Seele ausmacht, oder diese Begriffe würden nicht in unserer Seele anzutreffen seyn. Nun haben wir diese Begriffe wirklich, und daher ist der Gegenstand des Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmacht, ein Körper und zwar ein wirklich vorhandener. Wenn ausser dem Körper noch etwas anderes Gegenstand der Seele wäre, so müßte nothwendig einiger Begriff davon in unserer Seele vorhanden seyn, es ist aber keiner in ihr zu finden. Da nun der Leib der einige Gegenstand der Seele ist, so ist die Seele mit dem Leibe vereiniget oder Eins. Auch der Begriff der Seele von sich selbst ist mit seinem Gegenstande, d. i. der Seele, auf dieselbige Art vereiniget, wie die Seele selbst mit dem Leibe vereiniget oder Ein Ding ist. Es folgt aus derselben Kraft zu denken, daß der Begriff der Seele von sich und die Seele selbst nach gleicher Nothwendigkeit in Gott anzutreffen seyn müssen. Der Begriff der Seele von sich, d. i. der Begriff von dem Begriffe, ist nichts anders, als die wesentliche Form des Begriffs, sofern dieser als eine

Natur handeln kann, nach welchen er sich erhalten muß; nur äußere Ursachen und eine durch sie hervorgebrachte Verwirrung seiner Einbildungskraft, welche seiner Natur widerstreben, können ihn zum Selbstmorde nöthigen, er selbst besitzt keine persönliche Freiheit, von persönlicher Unsterblichkeit und von Rücksicht darauf kann eben so wenig die Rede seyn, mit dem Leibe wird auch die Seele, welche Eins mit ihm ist, getödtet. Spinoza gebraucht zwar auch hier moralische Wörter: Sollen, Tugend, Pflicht — welche die Freiheit des Menschen voraussetzen, aber sie verlieren bei ihm ihre wahre Bedeutung. Ein Philosoph unserer Zeit *) hat gesagt: alle Philosophen, welche die Selbsterhaltung als eine besondere Pflicht dargestellt haben, seyen in Widersprüche gerathen, nur Spinoza sei dem Widerspruche und der Unbestimmtheit ausgewichen, indem er das Leben gar nicht von seiner ethischen Bedeutung getrennt habe, und es ihm als Gegenstand der Erhaltung nur theils das fortgesetzte wahre Handeln, theils

*) Schleiermacher Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 264. f.

aber die absolute Identität des Seyns sei, ohne deren Erhaltung das ethische Leben aufhöre, indem er also alle Pflichten und Tugenden aus der Selbsterhaltung ableite. Das Wahre aber ist das, daß er dem Leben im Grunde gar keine eigentliche ethische Bedeutung beilegt, daß man in seinem Sinne eben so wohl sagen kann, die Selbsterhaltung sey Pflicht und Tugend, als von andern Pflichten und Tugenden bei ihm die Rede seyn kann, daß diese Wörter nur ein nothwendiges Handeln nach den Gesetzen unserer Natur bei ihm anzeigen, daß der Mensch nach ihm nur durch äußere, fremde Ursachen zum Selbstmorde genöthiget werden kann, daß also dieser gar nichts Ethisches, weder etwas Sittlichgutes noch Böses ist, daß der sogenannte Selbstmörder eigentlich von der Natur oder Gott getödtet wird.

In Deutschland machten lange Zeit hindurch die verschiedenen philosophischen und theologischen Systeme, Schulen und Partheien in Ansehung der Beurtheilung des Selbstmords keinen Unterschied. Er wurde einstimmig von allen verworfen und gewöhnlich mit Wieder=

holung der alten Gründe bestritten *). Nach und nach aber geschah es, daß man durch neue philosophische und theologische Forschungen und Grundsätze auch neue Ansichten des Selbstmords gewann, ihn von mehreren Seiten betrachtete, neue Gründe wider ihn auffand, seine Ursachen und Quellen mit mehr Umfassung und Tiefe untersuchte und auf die Vertheidigungen desselben mehr Rücksicht nahm. Erst spät hat der Selbstmord auch in Deutschland Vertheidiger gefunden.

Christian Wolf nahm es als höchstes moralisches Princip an, daß der Mensch alles

*) Von älteren Schriften sind mir folgende bekannt. Casp. Barth in den Noten zu seiner Ausgabe des Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et mortalitate universi Lips. 1655. Rachelius de morte voluntaria Helmst. 1659. Prätorius der verdammliche Selbst- und Eigenmord. Danzig. 1693. Reinh. Stürmer de caede propria Regiom. 1702. Heumann de autochiria philosophor. Jen. 1703. Marperger Nöthige Warnung für den verderblichen Selbstmord. Nürnb. 1715. Gentzken Syst. philos. P. 3. Hamburg. 1717. Hecker de αυτοχειρια martyrum Lips. 1720.

thun soll, was ihn und andere vollkommener macht. Vollkommener aber nach seiner Meinung wurde der Mensch nur dadurch, wenn seine Handlungen und sein daraus erfolgender ganzer Zustand unter sich selbst und mit der Natur des Menschen übereinstimmen. Die Erhaltung des Lebens fand er der menschlichen Natur gemäß. Unser Körper ist nach seiner Lehre mit Organen versehen, die zur Erhaltung des Lebens bestimmt sind, und die auch ohne Wissen und Zuthun der Seele thätig sind. Wenn der Mensch also für die Erhaltung seines Körpers sorgt, so thut er eben das, was seine Lebensorgane ihrer Natur nach schon thun, und wozu ihn die natürliche Liebe zum Leben antreibt. Der Selbstmord ist also wider die Natur, so muß selbst der Atheiste urtheilen.

Diesen Grund fand Wolf hinreichend für Menschen, welche mehr als die gemeine Einsicht und Bildung besitzen, nicht von bösen Begierden hin und her getrieben werden. Er hielt aber doch für nöthig, auch aus der Religion Gründe wider den Selbstmord herzunehmen, weil sie uns zu erkennen geben, daß Gott keine andere, als eine naturgemäße

Sorge für unser Leben von uns verlange, weil unser Wille selbst durch die Betrachtung der Naturgemäßheit der Selbsterhaltung mehr gerührt werde, wenn wir wissen, daß Gott ein Recht über unser Leben habe und von uns mit Recht fordere, es unserer Natur gemäß zu erhalten. Er erklärt also den Selbstmord für ein gegen Gott begangenes Unrecht, weil der Selbstmörder nach Willkühr über sein Lebensende entscheidet und es nicht Gott überläßt, es zu bestimmen. Er nennt diese Handlung eben deswegen schändlich, wie jede Verletzung eines fremden Rechts. Daraus schließt er, daß der wissentliche und freiwillige Tod unentschuldbar und in keinem Falle erlaubt sey. Er läßt den Entschuldigungsgrund nicht gelten, daß das Leben des Menschen so elend und unerträglich seyn könne, daß der Tod vorzuziehen sey und bemerkt dagegen, es sei gar nicht möglich, in einen Zustand zu gerathen, wo nichts als lauter Jammer ohne alles Vergnügen übrig sey und wo man dem Elende nur durch den Tod ein Ende machen könne, die Geduld im Unglück sei eine Vollkommenheit der Seele, welche uns Freude mache und das Unglück versüße. Er hält es

auch für verboten, daß der Mensch, nachdem das Todesurtheil über ihn gesprochen ist, sich selbst einen gelinderen Tod gebe, weil jeder, der im Staate lebt und wegen eines Verbrechens gestraft wird, verpflichtet sey, den Tod willig auszustehen *).

Gleiche Gründe gebraucht der Theologe Buddeus, welcher überhaupt von der Wolfischen Philosophie auch in der theologischen Moral Gebrauch machte **). Er bestritt auch die Lehren der Stoiker vom Selbstmorde ***).

Crusius, sonst ein Gegner der Wolfischen Philosophie in sehr wesentlichen Punkten, stimmte doch in diesem mit ihr überein. Er verwarf den Selbstmord, als dem wesentlichen Entzwecke unserer Natur widerstrebend. Er legte dem Leben den höchsten Werth unter den zeitlichen Gütern bei, weil es einen be-

*) s. überh. Philos. mor. s. Ethica meth. scientif. pertract. P. IV. Hal. 1752. §. 195 — 167. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen Halle. 1752. §. 437 — 443.

**) Institutl. theolog. mor. p. 489. s.

***) Diss. de erroribus Stoicor. in philos. mor. §. 5. in Anal. hist phil. p. 192.

ständigen Einfluß auf unsere Glückseeligkeit habe und es uns in den Stand setze, eines höheren Grads derselben ewig würdig und theilhaftig zu werden. Er bemerkte, daß man im Unglücke eben so wohl, ja noch mehr als im Glücke, Tugend üben könne, daß die gewöhnlichen Ursachen des Selbstmords an sich schon Todsünden sind, daß bei demselben alle Möglichkeit, wieder umzukehren, abgeschnitten sey. Als christlicher Theologe berief er sich auf die biblischen Aussprüche, daß kein Todschläger seelig werden könne, 1. Joh. 3, 15. daß die Verzagten und Weichenden verworfen seyen, Ebr. 10, 38. Apok. 21, 8. daß nur die Ueberwinder, welche bis ans Ende getreu und gehorsam sind, Belohnungen zu erwarten haben. Apok. 2 und 3. Er zeigte, wie schrecklich und abscheulich die Ursachen der That bei den in der Bibel vorkommenden Exempeln des Selbstmords, des Saul, Ahitophel und Judas seyen. Er gestand übrigens zu, daß der Selbstmord auch auf unverschuldetem Irthum beruhen und eine Folge gewisser, das Gemüth und den Leib bestürmender und zerrüttender Umstände, nicht aber der Lasterhaftigkeit, seyn könne, wie namentlich bei

Rhazes und manchen der ersten Christen. Ausserdem gab er die Fälle an, wo es erlaubt oder Pflicht ist, sein Leben zu lassen *).

Mitten unter deutschen Schriftstellern gedenke ich eines Schweden, weil er in Deutschland den größten Theil seines Lebens zubrachte, daselbst zwei Schriften zur Vertheidigung des Selbstmords abfaßte, welche ausführlicher sind, als sonst Alles, was über diesen Gegenstand geschrieben wurde, dadurch neue Untersuchungen darüber in diesem Lande veranlaßte und sich daselbst den Tod gab. Es wird zweckmäßig seyn, hier etwas von der Geschichte dieses Manns anzuführen.

Johann Robeck war zu Calmar 1672 geboren, studirte zu Upsal und schrieb daselbst zuletzt eine Dissertation über den Entzweck des Menschen, die er öffentlich vertheidigen wollte, sie wurde aber durch die Autorität des dortigen Erzbischofs und Procanzlers unterdrückt; aus welchem Grunde ist nicht bekannt, vielleicht enthielt sie schon

*) Anweisung vernünftig zu leben. Leipz. 1744. §. 827. Kurzer Begriff der Moraltheologie. II. Theil. Leipz. 1775. §. 252. f.

etwas zur Vertheidigung des Selbstmords. Aus Verdruß darüber verließ er sein Vaterland, begab sich nach Deutschland, kam nach Hildesheim, wurde dort mit den Jesuiten bekannt, hörte auf ihren Rath die scholastische Philosophie, wurde ihr Schüler, ließ sich von ihnen bewegen, katholisch zu werden und trat zuletzt selbst in ihren Orden ein. Nachdem er zum Priester geweiht war, reiste er ohngefähr dreißig Jahre umher, namentlich nach Rom, Wien, Hamburg, machte von allen Privilegien Gebrauch, die er als Jesuite und Priester hatte und verrichtete die Aufträge seines Ordens. Endlich wurde er dieser Lebensart müde und begab sich im J. 1734. nach Rinteln. Hier war gerade der Professor Joh. Nik. Funk Prorector. Robeck schrieb einen Brief an ihn, gab ihm von seinen Lebensumständen darin Nachricht, fragte an, ob er unter die akademischen Bürger aufgenommen werden könne, meldete, daß er ein paar Schriften über gewisse Stellen des Antoninus, welche das Leben nach der Phantasie, den Meinungen, den Affecten und nach der Vernunft betreffen, herausgeben und sie dem Fürsten Wilhelm von Hessen

widmen wolle. Er lebte wie ein Stoiker und, in gelehrter Einsamkeit, und kam wohl über ein Jahr nicht aus dem Hause. Im J. 1735. schrieb er an den damaligen Rector, er werde wohl wissen wollen, was er zu Rinteln mache und wovon er lebe und darauf sei die Antwort: er erwarte und überlege den Tod, die Gebrechlichkeit des menschlichen Lebens, die Eitelkeit der menschlichen Bestrebungen; er habe so viel mitgebracht, als für einen alten, sparsam lebenden Mann auf ohngefähr drei Jahre hinreiche, wenn nicht etwa seine zu große Neigung, anderen zu helfen oder die Zudringlichkeit, von ihm zu borgen, seine Plane störe. Einige Tage nachher bekam Funk einen Brief von ihm, worin unter anderem vorkam: „Ich bin im Begriffe, im 64. Jahre meines Lebens meine letzte Reise anzustellen. — Wir sind alle Fremdlinge auf der Erde und haben hier keine bleibende Stätte. Ich fühle täglich, daß mit der Abnahme meiner Kräfte die Krankheit meines Körpers und Gemüths zunimmt und daß eine gleiche natürliche und fast tägliche Krankheit, die, wie ich glaube, aus dem Ueberflusse schwarzer Galle entsteht, mich begleitet.

Ich gebrauche Veränderungen des Orts als Gegenmittel, ohnerachtet ich weiß, daß ich meine Krankheit überall mit umhertrage — zuweilen täuscht man sich gerne mit einer leichten und ungewissen Hoffnung und sucht ein Uebel zu mildern, welches tief sitzt und nicht gehoben werder kann. Denjenigen, welche sich durch die nahe Hoffnung des Tods und der künftigen Ruhe erquicken und nähren, kann kein großes Unglück begegnen. Damit mir übrigens nach Ablegung meiner Bürden leichter werde und ich ruhiger und muthiger seyn möge, nachdem ich das mir noch Uebrige da, wo es nützen kann, zurückgelassen habe, so werde ich der akademischen Bibliothek die meisten Bücher, die ich mitgebracht habe, hinterlassen. — Ich werde auch einige Manuscripte und 90 Gulden oder auch mehr, wenn es von denjenigen, die es von mir geborgt haben, nach ihrem Versprechen zurückgegeben wird, hinterlassen. Ich schreibe dies deswegen, damit, wenn meine Handschriften nicht unwerth sind, im Drucke zu erscheinen, Sie den ersten Traktat mit einer Vorrede zieren mögen, wenn aber die Sache nicht gut geht, der Buchdrucker entschädiget werde.

Sollte etwa eine wichtige Ursache verbieten, Ihren Namen bei der Herausgabe öffentlich zu nennen, so unterhandeln Sie mit einem Buchdrucker und übergeben Sie ihm, samt dem Gelde von mir, alle meine Manuscripte, damit er nach und nach mit dem einen oder andern einen Versuch mache, so weit kein Schaden zu befürchten ist". Ein Verzeichniß der Bücher und Handschriften war beigelegt. Funk nahm die Bedingungen an. Robeck übergab seine Geräthe, Kleider und andere Dinge verschiedenen akademischen Bürgern, um sie unter den Armen auszutheilen, und auch seine Bücher für die Universitätsbibliothek. Funken selbst überlieferte er seine Manuscripte, sie nach Belieben herauszugeben, zu verbessern, niederzulegen, und eine Geldsumme. Er sagte ihm, daß er nächstens eine Reise nach Bremen und Emden machen und hier warten werde, ob er in sein Vaterland zurückkehren oder sein Leben vielleicht in Holland endigen werde, daß er nichts, als eine Kleiderkiste, mitnehme, daß er auch diese, wenn es keine bequeme Gelegenheit zum Transport gebe, von Bremen nach Rinteln zurückschicken werde. Er zeigte Em-

pfehlungen und Zeugnisse von katholischen Für- sten und Cardinälen vor, empfing von der Universität Pässe und reiste ab. Er schickte bald nachher die Kiste von Bremen mit einem Briefe zurück, worin er noch einige Anweisungen wegen seiner Sachen gab. Kurze Zeit darauf erfuhr Funk, daß Robeck, schön gekleidet, bei Bremen einen Kahn bestiegen habe, zum Schrecken der Zuschauer ganz allein abgefahren sey und daß man ihn nachher drei Meilen unter Bremen todt in der Weser gefunden und in einem benachbarten Dorfe begraben habe.

In dem folgenden Jahre gab Funk die erste Schrift von Robeck heraus und zwar mit einer Vorrede, und einer einzelnen Abhandlung vom Selbstmorde und mit erläuternden und widerlegenden Anmerkungen*). Schon

*) J. R. Calmaria-Suedi Exercit. philos. de ευλογω εξαγωγη sive morte voluntaria philosophor. et bonor. virorum, etiam Judaeor. et Christianor. Recensuit, perpetuis animadverss. notavit, praefatus est et indicem rerum locupletissimum addidit J. N. Funccius, Marburgensis. Rintel. 1736. 520. S. in 4.

so wurde ihm die Herausgabe von vielen übel genommen, noch mehr würde dies geschehen seyn, wenn er nicht die Anmerkungen und Abhandlung hinzugefügt hätte.

Das ganze Buch ist mit einer gewissen Heftigkeit geschrieben. Man fühlt wohl, daß es von einem Manne herrührt, dessen Gemüth und Körper durch widrige Schicksale und Krankheit erschüttert ist und der einen steigenden Hang zum Selbstmorde in sich trägt. Diejenigen, welche der entgegengesetzten Meinung sind, werden von ihm mit Erbitterung behandelt und nicht selten mit Schimpfwörtern belegt. Nirgends findet sich eine Spur weder in dem Buche noch in den früheren Aeußerungen dieses Selbstmörders, daß er seinen Uebertritt zur katholischen Kirche und seinen Eintritt in den Jesuitenorden bereut, daß er sich darüber in seinem Gewissen geängstiget und daß dies irgend einen Einfluß auf seine That gehabt habe. Gelehrsamkeit findet sich viel und mancherlei in dem Buche. Fast Alles, was vorher wider und für den Selbstmord gesagt worden war, wird beachtet und geprüft. Eine große Menge historischer Thatsachen und Beispiele wird angeführt. Dage-

gen fehlt oft die ruhige Untersuchung, die erwünschte Methode, Klarheit und Ordnung, das Treffende, Richtige und Anständige des Ausdrucks.

Zuerst werden die Fragen, auf welche es bei dieser Untersuchung aukommt, unterschieden und genau bestimmt und alsdann zwölf Beweise für den erlaubten freiwilligen Ausgang aus dem Leben geführt.

Das erste war um so weiser und nothwendiger, da in der That oft in dieser Materie verschiedene Fragen verwirrt werden und schon in die Fragen, die Wörter und Redensarten, mit welchen man sie ausdrückt, ein voreiliges Urtheil über die Sache gelegt wird. Uebrigens kommt hier schon Manches vor, was eigentlich in den zweiten Haupttheil gehört.

Die Fragen selbst werden so geschieden und gestellt. Darf oder soll einer in gewissen Fällen sich selbst tödten? Giebt es irgend ein natürliches oder göttliches Gesetz, welches verbietet, etwas aus gerechter und nothwendiger Ursache zu thun, namentlich einen zu tödten, wenn Vernunft, Tugend und Gerechtigkeit es fordern? Giebt es irgend ein Ge-

setz, welches streng gebietet, den Körper so zu lieben, daß er, wenn er auch der Vernunft und Tugend, der menschlichen Gesellschaft und dem Menschen selbst unnütz, ja schädlich und verderblich wird, doch auf jede, auch schändliche und unanständige Weise, ernährt und erhalten werden muß? Kann kein Mensch in einen solchen Zustand kommen und in solche Zeiten fallen, wo es ihm erlaubt ist, seinen Tod zu beschleunigen? Wenn ein unvermeidlicher Tod bevorsteht, der aber mit langen und grausamen Qualen verknüpft ist, darf man nicht einen kürzeren und leichteren Tod wählen?

Nachdem erinnert ist, daß es hier auf die Wörter: Tod, Todschlag, Mord — ankomme, daß ein Nothdiebstal eigentlich kein Diebstal mehr sey, daß man Feldherrn und Soldaten nicht Betrüger, Diebe, Räuber, Mörder, Mordbrenner nenne, wenn sie auch im Kriege durch Lüge, List, Gewalt, Feuer und Schwerdt wüten, daß auch die Obrigkeiten nicht Folterer und Mörder genannt werden, wenn sie foltern und hinrichten lassen, daß man die Aerzte und Chirurgen nicht der Grausamkeit beschuldiget, wenn sie schnei-

den, brennen ꝛc., daß, wenn man die menschlichen Handlungen ohne Rücksicht auf die Umstände betrachtet, sich die Tugenden und Laster ähnlich und die einen oft mit den Namen der anderen bezeichnet werden, daß nur derjenige eigentlich und schlechthin ein Mörder heiße, der einen andern ohne sein Wissen oder wider seinen Willen, ungerechter Weise tödtet, und nur derjenige ein Selbstmörder, welcher sich ohne gerechte, wichtige und nothwendige Ursache tödtet, so werden die Fragen genauer so bestimmt. Ist es in der äussersten Noth erlaubt, aus dem Leben freiwillig wegzugehen? Darf man seine Seele, die durch Uebel und Gefahren, welche durch die gegenwärtige Tugend nicht überwunden werden können, von allen Seiten angegriffen ist, in Sicherheit bringen? Darf man den unnützen und schädlichen Körper verlassen? Darf man sich von Wahnsinn, Raserei und großen Gefahren, schändlich zu handeln und zu leben, durch die Selbstentleibung befreien? Darf man sich dadurch den Wollüsten, der Hurerei, den Martern entziehen? Darf man dem Leben entsagen? Darf man freiwillig, ohne andern Unrecht und Schaden zuzufügen, sterben?

Darf man hier aus natürlicher, unüberwindlicher, allgemeiner Liebe zur Glückseeligkeit, die jede andere Liebe, selbst die zum Leben in sich faßt und überwiegt, handeln? Wenn man in eine Noth kommt, welcher man nicht entgehen kann, als durch Befleckung mit fremden Sünden, und so, daß man nachher durch die Hände der Lasterhaften umkommt — darf man sich nicht durch die Selbsttödtung retten? Ist der Werth, welchen die Natur oder Gott dem Leben gesetzt hat, so groß, daß es allen andern Gütern, selbst der Tugend oder ihrer Sicherheit vorzuziehen, also mit der höchsten, offenbaren und gegenwärtigen Gefahr für die Tugend, besonders bei der großen menschlichen Schwäche, länger fortzusetzen ist? Ist einem Menschen nicht mehr gegen sich selbst erlaubt, als gegen jeden andern? Wer einen andern, ohne gerechte und dringende Ursache, aus Zorn, Haß ꝛc. offen oder hinterlistig tödtet, ist ein Mörder — ist es aber auch der, welcher sich selbst, aus gerechter und dringender Ursache, ohne irgend einen bösen Affect, wenn man anders dahin nicht den natürlichen Trieb zur Glückseeligkeit und zur Beendigung oder Ver-

meidung des Schmerzens ziehen will, tödtet? Ist das Leben eine solche Wohlthat, daß man, wider die Natur aller Wohlthaten, niemals auf sie verzichten kann, sondern daß jeder, wider seinen Willen, sie beibehalten muß, wenn sie ihm auch noch so schädlich ist? Da wir über alle andere uns von Gott geschenkte Dinge, selbst über die meisten Theile unsers Körpers, gewissermaßen Meister sind, so daß wir sie, wenn wir sie uns auch nicht wieder verschaffen und nach dem Verluste wiederherstellen können, wegwerfen oder abschneiden können, sollte dann Gott nur über das Leben, das Blut und die Theile, die mehr Leben enthalten, als andere, sich allein die Oberherrschaft und zwar über ein Leben vorbehalten haben, das uns nur unter ängstlichen Sorgen, Beschwerden, Gefahren, Nachtheilen und Martern gelassen ist? Ist es nicht bloß eine Vergleichung, wenn gesagt wird, daß wir von Gott ins Leben, wie ein Soldat von seinem Feldherrn auf einen Posten versetzt sind, den wir ohne seinen Befehl nicht verlassen dürfen, d. h. wenn wir nicht durch Krankheit oder Zufall oder von Gott selbst durch Tyrannen, Feinde, Räuber, wilde

Thiere getödtet werden? Ist der Sinn jener Vergleichung nicht der: Wir dürfen nicht sterben, wenn wir nicht sterben? Gebietet Gott durch etwas anders als durch die Vernunft und kann er nicht auch durch sie gebieten, zu sterben? Soll dann ein guter Soldat bloß stehen und wachen, nicht auch tapfer sterben? Darf er nicht auch zuweilen seinen Posten verlassen, z. E. nach einer Niederlage, wenn seine Dienstjahre verflossen sind ꝛc.?

Schon aus diesen Fragen kann man abnehmen, wie der Verfasser über den Selbstmord urtheilt. Er legt eigentlich die Gründe für denselben schon in die Fragen und begeht denselbigen Fehler, den er seinen Gegnern vorwirft, die er hier als hinterlistig, hämisch, boshaft und verleumderisch darstellt.

Wir wollen jedoch seine zwölf Gründe für den Selbstmord in der Kürze aufführen, nicht als wenn etwa viel Neues darin enthalten wäre, um dadurch diesen Schriftsteller selbst und die Art und Weise seiner Vertheidigung näher zu charakterisiren.

1) Die besondere Schwäche und Nichtigkeit der von den Gegnern gebrauchten Gründe und Beweisarten. —

2) Es giebt kein eigentliches Gesetz, unser Leben so zu lieben, daß wir es im keinem Falle endigen dürfen. Liebe zum Leben ist uns zwar angeboren, aber sie ist nicht die oberste Regel unserer Handlungen. Triebe machen noch kein Gesetz aus; Gesetze sind vielmehr gewöhnlich den Trieben entgegengesetzt. Die Vernunft ist uns dazu gegeben, unsere thierische Natur zu zügeln. Die Selbstliebe ist bei uns älter und stärker, als wenn das Gesetz sie geboten hätte, sie ist vor allen Vorschriften der Vernunft und Urtheilen des Verstands da, das Gesetz ist hier ganz überflüssig. Die Liebe zum körperlichen Leben ist die Quelle, der Zunder, der Reiz aller Sünden und Laster. — Durch das Gesetz, den Nächsten wie uns selbst zu lieben, wird die Selbstliebe nicht geboten, sondern nur zum Maaßstabe der Nächstenliebe gemacht und schon vorausgesetzt. Sie bleibt auch bei solchen, die freiwillig sterben, und manche haben sich gerade aus Selbstliebe getödtet. Christus erklärt nur die Gottes- und Nächstenliebe, nicht aber die Selbstliebe, für die vornehmsten Gebote, und nur dadurch wird diese vernünftig. Mit dem Laster sind oft traurige

gend, oder der Schmerzlosigkeit &c. besteht. Mit jeder Meinung vom höchsten Gute stimmt die freiwillige Scheidung aus dem Leben überein. Das Leben ist nichts mehr, wenn einer seinen besseren Theil nicht mehr gebrauchen kann, wenn ihm nichts mehr übrig ist, als deliriren, rasen, leiden, fremder Wollust und Grausamkeit dienen. Braucht man in einem solchen Zustande noch zu leben, mag nun Schmerzlosigkeit und Vergnügen, oder Glückseeligkeit überhaupt, oder Selbstvervollkommnung das höchste Gut seyn?

6) Wenn Wohlthaten aufhören, es zu seyn, wenn sie unnütz, schädlich und schmerzhaft werden, wenn man sie kaum ohne Verlust der Tugend beibehalten kann, so ist es ungereimt, jemanden zum Beibehalten derselben nöthigen, oder anhalten zu wollen, der sie wegwerfen kann. Ein solcher Tyrann ist Gott nicht. Es ist überhaupt noch die Frage, ob nicht der Tod dem Leben, wie es ist, vorzuziehen sei; viele weise, heidnische und christliche Schriftsteller, haben dem Tode den Vorzug gegeben.

7) Was man wider den freiwilligen Tod anführen kann, das kann man fast Alles

auch wider die Nothwehr, die Vertheidigung des Lebens, der Keuschheit, des Eigenthums mit der Tödtung des Feinds, Mörders, Räubers, anführen. Diese Nothwehr widerspricht ja auch den Geboten, nicht zu tödten, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, sein Leben für andere zu lassen, dem Unrecht nicht zu widerstreben, Gott als den Herrn des Lebens zu betrachten, keinen vom Posten des Lebens zu vertreiben ꝛc.

8) Die Selbsttödtung ist in gewissen Fällen der richtigen Vernunft gemäß, welche über allen Gesetzen und aller menschlichen Autorität steht, über alles Gute und Böse urtheilt, der Natur gemäß, mit sich selbst übereinstimmend und unwandelbar ist, kein geringeres Ansehen, als die h. Schrift, hat, mehr Gehorsam verdient, als die Befehle der Regenten, das Höchste ist, was der Mensch, besonders in Ansehung seiner Pflichten, befolgen kann. Sie verlangt aber nicht, daß der Mensch unter allen, auch den entsetzlichsten, Uebeln fortlebe, wie die bisherigen Gründe und Widerlegungen beweisen.

9) Der freiwillige Tod ist der Schutz der Naturgesetze, der Tugenden und Pflich-

ten, die Stütze der Freiheit, Ruhe und Glückseeligkeit, so weit sie hier erreichbar sind, der Meister über die Nothwendigkeit; er entzieht dem Schändlichen, was man mit der Nothwendigkeit entschuldigt, den Vorwand, er enthüllt und verräth die Wirkungen des Aberglaubens, der Feigheit und der übermäßigen Liebe zum Leben, welche verborgen bleiben wollen.

10) Ein solcher Tod ist durch unzählige Beispiele der Völker, der Griechen, Römer, Asiater und Afrikaner, durch ihre Meinungen, Sitten und Anstalten bestätiget. Es giebt keine Nation, bei welcher es für verboten gehalten worden wäre, sich selbst, ohne Schaden für andere, aus einer rechtschaffenen, wichtigen und nothwendigen Ursache zu tödten. Ja die es gethan haben, wurden als große, nützliche, rühmliche Beispiele eines tapferen, Leben und Tod verachtenden Gemüths, diejenigen aber, welche eher das Unwürdigste erdulbeten, als entartet und feig betrachtet.

11) Wenn es nicht erlaubt ist, sich aus einer wichtigen Ursache den Tod zu geben, so ist der Nutzen des Lebens und der Weisheit

und Tugend, für welche man leben soll, gering oder Null. Da würde man oft den Thoren und Lasterhaften sich zur Wuth und zum Misbrauche hingeben müssen.

12) Der freiwillige Tod ist für einen weisen und tapfern Mann ein starker Antrieb zu den vortrefflichsten Thaten, das Leben aber, wenn man es in jedem Falle beibehalten soll, ein Aufenthalt und Hinderniß solcher Thaten. Nie werden abergläubische oder feige Menschen durch ihre Worte, Redensarten, Vorgebungen, Auslegungen und Drohungen die gemeinschaftliche menschliche Natur überwinden, und es dahin bringen, daß nicht die meisten, welche ein langes, schmähliches und kummervolles Leben vor sich sehen, dessen Ende sie bloß erwarten, nicht aber selbst herbeiführen dürfen sollen, sich dessen weigern. Man darf nur die hiehergehörigen Beispiele erwägen. Z. E. Simsons rühmlichste That ist seine letzte, deren Glanz alle anderen Handlungen seines ganzen Lebens verdunkelt, wie die h. Schrift selbst zu verstehen zu geben scheint, indem sie es rühmt, daß er im Tode mehr Menschen, als im Leben umgebracht habe. Man nehme den freiwilligen Tod hin-

weg, so wird dieser ganze letzte Ruhm Simsons, der Feinde Tod und Kummer, der Freunde Freude, des Vaterlands Heil mit aufgehoben werden.

Eine Reihe von Jahren nachher gab Funk eine zweite Schrift von Robeck über denselbigen Gegenstand heraus *). Schon aus dem Titel sieht man, daß er hier die Gegner seiner Lehre widerlegen will und sie als Verleumder, Possenreisser und Betrüger, als Feinde der Uebereinstimmung des menschlichen Geschlechts, des Heils und Ruhms rechtschaffener Männer und Weibspersonen darstellt und behandelt. Solche Gegner hatte er schon im ersten Werke bestritten, in dem zweiten geschieht es ausführlicher, wenigstens so, daß gewisse einzelne Gegner, namentlich Lactantius, Augustinus, Lipsius, Rache-

*) De mort. volunt. Exercit. altera sive examen calumniar. nugar. et fallaciar, quibus tanquam argumentis utuntur, ἐυλογε ἐξαγωγης, consensus generis humani, salutis et gloriae bonor. virorum, honestarumque feminarum hostes et oppugnatores. Perpetuis annotationibus notavit, praefatus est et indicem rerum addidit J. N. F. Marburg. 1753. 384 S. in 4.

lius vollständiger bestritten werden. Endlich giebt er hier noch selbst an, in welchen Fällen er den Selbstmord für verboten halte. „Ich verdamme, sagt er, sogar strenger, als die Gegner, jeden Mord unserer selbst, anderer Menschen und selbst eines Thiers, wenn es ohne hinreichende Ursache, unüberlegt, ohne Unterscheidung, aus Zorn, Haß, Wuth, Grausamkeit oder irgend einem Laster, bösem Antriebe und Affecte geschieht. Ich verdamme, wenn einer sich tödtet, indem er Gott, dem Vaterlande, den Mitbürgern und Nächsten noch nützliche Dienste leisten kann, besonders wenn es ohne eine unerträgliche oder sehr schwere Qual geschieht. Ein solcher sündigt und thut gleichsam Gott und denjenigen, welchen er lebend nützen könnte, Unrecht. Wollen die Gegner nichts anders, als dies, so ist aller Streit geendiget, ja von Anfang an gar keiner gewesen".

Funk schickte dem ersten Werke eine Abhandlung über den Selbstmord voran, worin er zugleich von Robecks Leben und Tod Nachricht gab *). Es ist aber nicht viel

*) Praeliminaris de morte voluntaria dissertatio LII. pp.

mehr, als eine Sammlung von Beispielen des freiwilligen Tods und von Urtheilen, mit eingestreuten eigenen Bemerkungen, ohne eine bestimmte Ordnung. Der Herausgeber ist weit liberaler und sanfter, als der Verfasser, und scheint in gewissen Fällen die Selbstentleibung vertheidigen zu wollen. In den Anmerkungen zu Robecks Tractat bringt er viel Treffendes bei und dringt besonders darauf, daß eine nothwendige, gerechte, entscheidende Ursache zum Selbstmorde niemals eintrete, daß der Mensch nie ganz und in allen Stücken unfähig zum Guten und unglücklich werden und selbst auch in diesem Falle nicht wissen könne, ob sich sein Zustand nicht ändern werde, und daß Gott immer noch weise und gütige Ursachen haben müsse, warum er ihn länger auf Erden fortleben läßt, wenn sie auch ihm selbst unbekannt seyn sollten. Er bestreitet auch mit glücklichem Erfolge den Consensus des menschlichen Geschlechts, welchen Robeck in Ansehung dieses Gegenstands vorgegeben, aber nicht dargethan hatte.

Dem zweiten Bande stellte er eine Abhandlung über die Ursachen des Selbstmords voran. Er suchte sie in der Tyrannei der

Affecten und Leidenschaften, gieng zu diesem Zwecke dieselbe einzeln durch und erläuterte Alles durch Beispiele. Hier erklärt er auch bestimmt, daß nicht alle, welche gewaltsame Hand an sich selbst legen, schlechthin und ohne Unterschied zu verdammen seyen. Man muß, sagt er, denjenigen Mitleiden und Verzeihung schenken, die von den schwersten Krankheiten gedrückt werden und den Gebrauch ihres Verstands nicht haben; wenn einer nicht aus bösem Sinne, nicht bloß aus Ueberdruß der Mühen und Leiden, nicht aus überlegter Bosheit und Verzweiflung, sondern wegen schwarzer Galle, aus Wahnsinn und Melancholie sich tödtet, wenn er fromm gelebt hat, so konnte er nicht übel sterben, er ist mehr zu beklagen, als für strafwürdig zu halten. Die Wege des Herrn sind wunderbar und unerforschlich, aber seine Gnade ist unendlich, ein verwegenes Urtheil kommt hier den Sterblichen nicht zu".

Ein israelitischer Philosoph zu Berlin, Moses Mendelssohn, der um so eher hier aufgeführt werden kann, da er in solchen Dingen ächt christliche Grundsätze hatte und Deutschland angehört, ein Mann,

welcher eine besonders damals unter seiner Nation seltene philosophische und ästhetische Bildung gewann, beschäftigte sich ohngefähr um diese Zeit in seinen Schriften auch mit diesem Gegenstande. Die schon früher in dieser Geschichte angeführte Vertheidigung des Selbstmords von Gildon war ihm bekannt geworden. In seinen Briefen über die Empfindungen stellte er ihren Inhalt dar *) und prüfte ihn **). Die Schrift des Engländers enthält eben nichts Besonderes und Neues. Es sind die gewöhnlichen Gründe, die aus der Unfähigkeit und Hoffnungslosigkeit, noch auf Erden Gutes zu thun und auf irgend eine Art glücklich zu seyn, für den Selbstmord hergenommen werden. Es hat auch nachher dieser Engländer seine Vertheidigung widerrufen. Mendelssohn würdigte sie dennoch einer Prüfung und ergriff diese Veranlassung, seine Grundsätze in Rücksicht auf den Selbstmord überhaupt bekannt

*) Br. 9. nachher auch in der Sammlung seiner Schriften. Berlin. I. 1761. S. 68. ff. gedruckt.

**) Br. 13. 14. 15. a. O. 101. ff.

zu machen. Doch findet man auch bei ihm nicht viel Ausgezeichnetes. Die eigentliche Streitfrage bestimmt er so: Ist der Selbstmord erlaubt, kann ihn ein Tugendhafter begehen, kann ihn die Vernunft je dem Menschen anrathen? Wenn diese Fragen bejaht werden sollten, so müßte uns nach seinem Urtheile eine kalte Ueberlegung vollkommen gewiß versichern, daß alle Güter dieser Erde auf ewig für uns verloren seyn werden, welches aber nie der Fall seyn könne und werde, nur die heftigste Leidenschaft kann den Menschen zu dieser Meinung bringen. Auf den Einwurf, daß der Selbstmord doch auf dem Theater gefalle und rühre, und daher nicht in allen Fällen böse seyn könne, antwortet er, daß die Schaubühne ihre eigene Sittlichkeit habe, daß auf ihr alles gut sei, was in einer heftigen Leidenschaft seinen Grund habe, daß der Zweck des Trauerspiels darin bestehe, Leidenschaft zu erregen, daß daher das schwärzeste Laster auf dem Theater willkommen und auch der Selbstmord theatralich gut sei, indem dagegen im wirklichen Leben nicht sittlichgut sei, was sich nicht auf unsere Vollkommenheit gründe. Auf Gildons, oder, wie er sich

nennt, Lindamours Grund, daß es Umstände geben könne, wo uns Zernichtung, Nichtbewußtseyn erwünschter sei, als das Bewußtseyn von tausend Mängeln, antwortet er so: Dieser Gedanke verschwindet, so bald man ihn zergliedert; wir Menschen können als denkende Wesen niemals eine Wahl ohne Grund treffen; alles, was wir wollen, muß gewissermaßen besser seyn oder doch uns besser scheinen müssen, als das, was wir nicht wollen, so muß uns auch der Tod, wenn wir ihn dem Leben vorziehen wollen, besser scheinen, als dieses, besser seyn aber heißt: unserer Vollkommenheit zuträglich seyn; die Vollkommenheit der Seele besteht in dem Grade ihrer Vorstellungskraft oder ihrer Wirklichkeit, Realität, was also die Grenzen unserer Vorstellungskraft oder Realität erweitert oder ihre Einschränkung verhütet, macht uns vollkommener, und ist besser, als etwas anderes, was dies nicht thut; unsere Zernichtung aber kann uns nicht vollkommener und besser machen, als selbst ein geringer Grad unsers Daseyns, sie kann nie erwünschter seyn, auch das Gefühl eines geringen Grads der Wirklichkeit befördert unsere Vollkommen-

heit unendlich mehr, als die Zernichtung; folglich kann auch dem, welcher keine Unsterblichkeit glaubt, der freiwillige Tod nicht erwünschter seyn, als das Leben. Auf die Behauptung, daß die Naturalisten, welche alle Offenbarung verwerfen und keine Gründe aus ihr wider den Selbstmord gelten lassen, den Tod aus philosophischen Gründen als Uebergang in ein besseres, vollkommneres Leben betrachten, und daher die Selbsttödtung im Elende nicht verwerfen können, antwortete der Israelite: es sei doch höchst wahrscheinlich, daß Zeit und Ueberlegung einen Kummer unterdrücken werden, man könne nicht wissen, ob nach dem Tode sogleich ein Zustand höherer und freierer geistiger Vollkommenheit und Glückseeligkeit eintreten werde, diese Hoffnung beruhe bloß auf der Güte Gottes, die Erwartung eines besseren Zustands im gegenwärtigen Leben aber gründe sich auf die Natur der Dinge und das Wesen unserer Seele, und jede davon hergenommene Wahrscheinlichkeit müsse einen wichtigeren Beweggrund, unsere Handlungen zu bestimmen, abgeben, als eine von Gottes Güte abgeleitete; wer aus dem Lichte der Vernunft ein zukünf-

tiges Leben annehme, der müsse eine Verbindung zwischen demselben und dem jetzigen gelten lassen, wer diese Welt anders, als nach dem Laufe der Natur, verlasse, stürze sich in einen ganz anderen künftigen Zustand, als der ist, in welchen er sonst versetzt worden wäre, er wage viel, dieser Schritt habe Einfluß auf seine ganze Unsterblichkeit, alles werde dadurch anders, als es für ihn bestimmt war; wir können den Willen Gottes nur aus den Kräften der Natur erkennen, was mit ihnen übereinstimme, sei von ihm geboten, folglich auch die Erhaltung unsers Körpers, so lange unsere und die äußeren Naturkräfte dazu harmoniren.

Bald nachher gab Georg Ludw. von Bar, Domherr zu Osnabrük und Minden, der selbst einige schätzbare Freunde durch den Selbstmord verloren hatte, ohne seinen Namen, ein Gedicht wider denselben in Französischer Sprache heraus. Er legte es nicht sowohl darauf an, diese That durch eine Reihe von Gründen zu bestreiten, als vielmehr durch lebendige, selbst sarkastische, Darstellungen und durch Beispiele in ihrer Unvernunft, Schwäche, Verächtlichkeit, Lächerlichkeit ab-

zuschildern und auf diesem Wege mehr Eindruck auf Menschen, die einen Reiz dazu empfinden, zu machen, als auf jenem zu geschehen pflegt. Er scheint auch, durch den damaligen Einfluß gewisser neuerer Französischer Philosophen auf Deutschland in dieser Rücksicht, zu dieser Schrift veranlaßt worden zu seyn, welche nicht ohne poetische Schönheiten ist *).

Darauf unterwarfen zwei würdige, ernste und gewissenhafte Göttingische Theologen diesen Gegenstand einer neuen Untersuchung, suchten dabei zugleich auf Verstand, Vernunft und Gefühl zu wirken, und nahmen auf die Stimmung und Sitten der Zeitgenossen Rücksicht. Beide drangen besonders auf die religiösen und christlichen Gründe wider den Selbstmord, und unterschieden ihn übrigens wohl von anderen schuldlosen Selbsttödtungen. Leß zeichnete sich besonders dadurch aus, daß er den Grund, auf welchen sich viele Vertheidiger desselben beriefen, er sei nicht in der Bi-

*) Anti-Hegesias, Dialogue en vers sur le suicide, aver des remarques critiques et historiques. Hambourg. 1763.

bel verboten, ausführlich widerlegte, eine Reihe von Stellen aus derselben anführte und entwickelte, aus welchen er seine Unsittlichkeit ableitete und zeigte, wie er der christlichen Religion durchaus zuwider sei *). Miller führte Alles darauf zurück, daß Gott das menschliche Leben nicht der Willkühr des Menschen überlassen, sondern sich vielmehr als höchster Eigenthumsherr der Menschen auf's genaueste um dasselbe bekümmere, und zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts die weisesten Verfügungen getroffen habe, daß das menschliche Leben in seinen Augen höchst wichtig sei, und daß wir daher die höchst gerechten, weisen und gütigen Gesetze, die er uns zur Erhaltung des Lebens vorgeschrieben, auf's genaueste beobachten oder uns im Gegentheile den unausbleiblichen Strafen, die er mit diesem Ungehorsam gegen seine oberherrlichen Rechte unzertrennlich verknüpft hat, unterwerfen müssen **).

*) Vom Selbstmorde. Gött. 1767. 2. A. 1778.

**) Fortsetzung von Mosheims Sittenlehre der h. Schrift. 6. Th. Halle und Helmstädt. 1765. S. 281 — 316. Ebend. Abhandlung von der tugend-

Auf derselbigen Universität hielt Joh. Dav. Michaelis Vorlesungen über die Moral, eigentlich über die philosophische, verband aber doch damit auch biblische *). Er wußte aus der Bibel keine Stelle wider den Selbstmord anzuführen. Er fand es lächerlich, wenn man auf die Unsittlichkeit desselben daraus schließe, weil in der Bibel nur böse Menschen als Selbstmörder aufgeführt werden, und wenn man Röm. 14, 7 — 9. als Beweis wider ihn gebrauche. Er sagte, es sei vielleicht ein Glück, daß die Frage von der Rechtmäßigkeit des Selbstmords nirgends in der Bibel klar entschieden sei, und bloß auf die philosophische Moral ankomme, indem, wenn die Offenbarung sie entschieden hätte, kein Christ mit irrendem Gewissen ein Selbstmörder werden und alle Selbstmörder während einer vorsetzlichen Sünde stürben, da doch einigen Melancholischen der Selbstmord unvermeidlich sei; so aber könne es seyn, daß manchem sein

haften Erhaltung des Lebens und der richtigen Beurtheilung des Selbstmords. Leipz. 1771.

*) Ich habe sie Gött. 1792. in zwei Bänden herausgegeben.

10

el
Reihe
entwi
ableit
Relig
fähr
men
sche
hde

[illegible]

Selbstmord wählen dürfe, wenigstens nicht, ihn in allen solchen Fällen zu verdammen *).

Garve kam in seinen, im J. 1783. herausgegebenen philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu seiner Uebersetzung der Bücher Ciceros von den Pflichten auch auf die Fragen: Wie weit die Verschiedenheit der Naturelle reichen und in welchem Grade sie die moralischen Regeln abändern könne? Und: ob der Selbstmord unter die Handlungen gehöre, welche der menschlichen Natur unter allen Umständen, bei allen Verschiedenheiten widersprechen, oder ob er unter diejenigen gehöre, die in gewissen, wenn auch höchst seltenen Fällen, und bei einem ausserordentlichen Character, erlaubt, vielleicht löblich seyn können? Nach den darüber aufgestellten Grundsätzen beurtheilte er hernach den Selbstmord des Cato **). Ich will darüber nur das Hiehergehörige und Allgemeinere auszeichnen. Die alte Moral hat den Selbstmord nicht strenge getadelt, nicht standhaft verboten, aber auch nicht erlaubt. Sie ist über

*) II. §. 56.

**) a. O. zum I. Buche S. 190 — 221.

Selbstmord eine Unwissenheitssünde sei und er dabei seelig sterbe. Er verehrte hier das weise Stillschweigen der Offenbarung und hielt es für genug, daß sie einige Moralien habe, welche den Selbstmord abrathen. Die Gründe wider denselben, daß wir auf einen Posten gestellt seyen, welchen wir ohne Gottes Befehl nicht verlassen dürfen und daß wir kein Recht über unser Leben haben, weil wir es uns nicht selbst gegeben haben, verwarf er, weil das erste bloß ein Gleichniß sei, und wir nicht als Soldaten beurtheilt werden dürfen, weil wir ja sonst über das, was uns geschenkt ist, ein Recht haben und wir im Kriege, bei dem Gebrauch der Arzneien und als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft ein Recht über unser Leben ausüben. Uebrigens behauptet er, daß der Selbstmord sündlich sei und fast nie ohne Sünde begangen werden könne, weil das Uebel, dem man dadurch entgehen wolle, in Vergleichung mit dem Verluste des Lebens, gering und wandelbar sei, und aus anderen bekannten Gründen. Er wagt es aber nicht, mit Gewißheit zu bestimmen, ob man nicht, um seinen Feinden zu entkommen, die grausam mit uns umgehen würden, den

Selbstmord wählen dürfe, wenigstens nicht, ihn in allen solchen Fällen zu verdammen *).

Garve kam in seinen, im J. 1783. herausgegebenen philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu seiner Uebersetzung der Bücher Ciceros von den Pflichten auch auf die Fragen: Wie weit die Verschiedenheit der Naturelle reichen und in welchem Grade sie die moralischen Regeln abändern könne? Und: ob der Selbstmord unter die Handlungen gehöre, welche der menschlichen Natur unter allen Umständen, bei allen Verschiedenheiten widersprechen, oder ob er unter diejenigen gehöre, die in gewissen, wenn auch höchst seltenen Fällen, und bei einem ausserordentlichen Character, erlaubt, vielleicht löblich seyn können? Nach den darüber aufgestellten Grundsätzen beurtheilte er hernach den Selbstmord des Cato **). Ich will darüber nur das Hiehergehörige und Allgemeinere auszeichnen. Die alte Moral hat den Selbstmord nicht strenge getadelt, nicht standhaft verboten, aber auch nicht erlaubt. Sie ist über

*) II. §. 56.

**) a. O. zum I. Buche S. 190 — 221.

diesen Punkt schwankender, als über jeden andern. Die ältesten Religionsbegriffe scheinen, so wie die unsrigen, den Selbstmord verdammt zu haben: die Hölle der Alten hat ihren eigenen Ort, ihre eigenen Strafen für diejenigen, welche sich selbst entleibten. Nach und nach entfernten sich die philosophischen Systeme und die Volksmeinungen immer weiter von der Theologie, doch in ungleichem Grade. Keiner der berühmtesten Philosophen pries den Selbstmord als eine Tugend an, einige erlaubten ihn, als ein Rettungsmittel gegen das Elend; Hegesias rieth zu ihm, weil das ganze menschliche Leben Elend sei, aber seine Lehre fand von Seiten seiner Obrigkeit Widerstand und bei den Philosophen keinen Beifall. Die Geschichtschreiber hingegen, besonders die Römischen, rühmen den Selbstmord, ohne Einschränkung, als eine Heldentugend, und merken alle Beispiele desselben sorgfältig an, um ihrer Nation und ihrem Zeitalter dadurch Ehre zu machen. Diese Verschiedenheit der Urtheile kommt daher, weil die Sache selbst, wenn sie bloß von der Vernunft untersucht oder von der Empfindung geschätzt wird, etwas Schwankendes

hat. Es ist ein großer Beweis von Muth, den stärksten Trieb der Natur bei ruhiger Vernunft zu überwinden, und das, was andere auf's Aeußerste fürchten, freiwillig zu suchen. Muth aber wird von den Alten unter allen Tugenden am meisten geschätzt. Und weil Freiheitsliebe so oft der Grund des Selbstmords war, und diejenigen am wenigsten unterjocht werden können, welche ihr Leben nicht achten, so mußte der Selbstmord in republikanischen Staaten weniger verabscheut und unter gewissen Umständen hochgeschätzt werden. Ausserdem ist er eine Handlung, welche nur den Thäter selbst angeht, die Moral aber beschäftigte sich Anfangs nur mit den Pflichten gegen andere; was der Mensch mit sich selbst, mit seinem Leben anfangen wolle, schien ihm freigelassen, so wie Alles, wodurch niemands Rechte verletzt werden. Endlich verband auch die alte Moral die Lehre von Gott und der Zukunft nicht so genau mit ihren Vorschriften und nur diese Lehren verbieten den Selbstmord. Die Alten brauchten beide mehr zum Trost, als zur Bestimmung der Pflicht. Sie sahen nur darauf, daß die Natur dem Menschen so viele Ausgänge aus dem Leben offen gelassen,

und schlossen daraus, daß es ihm auch erlaubt seyn müsse, sich derselben zu bedienen, wenn dieser Aufenthalt ihm unerträglich würde. In dem Gesichtspunkte der neueren Moral aber, der ihr zuerst vom Christenthum gegeben worden ist, erscheint der Selbstmord als eine Empörung gegen die Vorsehung und als ein gewaltsames Zerreissen des Fadens unseres Schicksals, wodurch dieses auf immer verschlimmert wird. Sollte der eigenthümliche Character des Menschen diese Handlung rechtfertigen können, so müßte er entweder machen, daß sie mit mehr Ueberlegung und Kaltblütigkeit geschehen kann, oder daß die Umstände dem Menschen unerträglicher scheinen. Beides vereinigte sich bei Cato. Die Ursache, warum der Selbstmord mit seinem Character übereinstimmte, lag aber nicht in der Vollkommenheit, sondern in den Fehlern dieses Characters, nicht in Stärke und Muth, sondern in Schwäche und dem Unvermögen, sich in einer veränderten Lage schicklich zu betragen. Bei einem eigenen Character kommt die Rechtfertigung einer Handlung in einzelnen Fällen darauf an, wie weit der Character sich abändern ließ und wie nothwendig die

Handlung mit demselben zusammenhieng. Das Erste geht nicht immer und nie in kurzer Zeit, am wenigsten, wenn man aus seinen eigenen Fehlern die Theorie der Moral abstrahirt und wenn man durch die Uebung eines ganzen Lebens die Gewohnheit, so zu handeln, und die Ueberzeugung, daß sie recht sei, in sich befestiget hat. Was das Zweite betrifft, so ist es schwer zu entscheiden, ob der Selbstmord mit einem gewissen vorausgesetzten Character so übereinstimme, daß er anständig und beinahe unvermeidlich werde. Die neuere Moral urtheilt auch hier ganz anders, als die ältere; jene erklärt den Selbstmord für etwas an sich Böses, was gar nicht von Seiten der Anständigkeit und Convenienz betrachtet werden dürfe, diese aber behauptet, daß, weil sich die Schädlichkeit dessen an sich nicht strenge beweisen lasse, seine Moralität aus den Gesinnungen geschlossen werden müsse, und daß es also auch Fälle geben könne, wo er aus edlen Gesinnungen oder aus Fehlern, die mit Tugenden verbunden sind, entstehe; jene sieht die That als Folge eines freien Entschlusses, diese als eine solche an, wo der Mensch ganz von seinem Character und den Umständen re-

giert wird; jene betrachtet die Selbsterhaltung als eine unabänderliche Pflicht gegen den Schöpfer, diese bloß als Pflicht gegen uns selbst, und da die Selbstpflichten uns nur die Sorge für unsere eigene Glückseeligkeit auflegen, so glaubt sie, daß sich diese Pflichten nach den Begriffen richten müssen, die jeder von Glückseeligkeit hat und die nach Character und Denkart verschieden seyn können. Die neuere Moral faßt einen größeren, weiteren Gesichtspunkt, welcher, wenn von Tod und Leben die Rede ist, gefaßt werden muß. Wenn Wahnwitz, Schwermuth, Verzweiflung den Selbstmord erzeugen, so ist er keine freie Handlung mehr und also kein Verbrechen, aber der Zustand, aus welchem er entsteht, ist eine so große Zerrüttung der Natur, daß jeder Mensch die höchste Verpflichtung hat, sich davor durch alle physische und moralische Mittel zu hüten. Geschieht er mit kaltem Blute, so kann die Disposition, woraus er entsteht, weniger abscheulich, selbst von einer Seite achtungswürdig seyn, aber die Handlung ist alsdann auch weniger unvermeidlich. Die ruhige Vernunft erlaubt dem Menschen nach Ueberlegungen zu handeln und bei diesen

muß er finden, daß der Selbstmord eine unbesonnene Handlung ist, weil sie blindlings ohne Kenntniß der Folgen geschieht, daß sie schädlich ist, weil sie die bürgerliche und häusliche Gesellschaft eines Mitglieds beraubt, das ihr noch nützen kann, daß es am vernünftigsten sei, in dem, was den ganzen Zustand verändert und doch nicht hinlänglich bekannt ist, den Lauf der Natur abzuwarten und das Werk, was sie gebaut hat, auch von ihr zerstören zu lassen. Der Selbstmord gehört also überhaupt unter diejenigen Handlungen, welche in einzelnen Fällen Nachsicht und Entschuldigung verdienen, zuweilen auch Hochachtung gegen den Thäter abnöthigen, im Allgemeinen aber vom Moralisten, wie vom Gesetzgeber strenge verboten werden müssen. Die Folgen dieser Handlung sind entweder unbekannt oder böse, ihr Ursprung ist niemals untadelhaft, weil er immer in Mängeln, selbst eines guten Characters, liegt.

Man sieht, daß dieser feine und selbstständige Philosoph der Frage neue Seiten abgewonnen und zugleich interessante Bemerkungen über die Geschichte der Vorstellungen vom Selbstmorde gemacht hat.

Göthe hatte „Werthers Leiden" einen Roman, dem eine wahre Geschichte zum Grunde lag, von welcher aber nur sehr wenig beibehalten war, herausgegeben. Der Held ist ein junger Mann von überspannter Empfindsamkeit, in welcher er ein hohes Verdienst sucht, und von einem ungeheuren Stolze. Er hat einen starken Hang zur Menschenverachtung, wirft sich aber mit desto innigerer Liebe und Achtung auf einige wenige Menschen, und am meisten auf eine Person, die eines andern Verlobte und Gattinn ist. Die meisten Menschen erscheinen ihm als Schurken oder als kleinliche Pedanten, wenige als erträglich und noch wenigere als Engel. Er ist der wärmste Freund der Einsamkeit und der Natur, nur nicht der Menschennatur, in der Gesellschaft findet er Alles unter seiner Idee und Hoffnung, er kennt kein allgemeines Gefühl der Menschenliebe und Menschenachtung, keine Freuden im gewöhnlichen Umgange, er stößt überall an, wird zurückgestoßen und stößt wiederum andere immer mehr ab. Zugleich wird die Leidenschaft für seine Geliebte immer heftiger, glühender, verzehrender. Diese Geliebte ist aber auch nicht für ihn und doch

findet er ausser ihr nichts Liebenswürdiges unter den Menschen. Er begräbt sich endlich selbst im Schoosse der Natur, die er allein noch schuldlos lieben kann. Vorher vertheidiget er den Selbstmord auf folgende Art *). Man muß die Handlungen nicht so schlechthin für gut oder bös ausgeben, man muß ihre inneren Verhältnisse und Ursachen erforschen. Der Diebstahl ist ein Laster, aber ein Mensch, der, um sich und die Seinigen vom Hungertode zu retten, raubt, verdient Mitleiden, nicht Strafe. Auch der Ehemann, der im Zorne sein untreues Weib und ihren Verführer tödtet, das Mädchen, welches in einer wonnevollen Stunde sich in der unaufhaltsamen Freude der Liebe verliert, sind zu entschuldigen. Alle ausserordentliche Menschen, die etwas Großes, Unmöglichscheinendes wirkten, hat man von jeher für Wahnwitzige und Leidenschaftliche ausgegeben und eben so auch alle sogenannten Selbstmörder. Die Leidenschaft giebt oft gerade ausserordentliche Stärke. — Die menschliche Natur kann Leiden und

*) Werthers Leiden in der Sammlung von Göthes Schriften. I. Bd. Leipz. 1787. S. 104 ff.

Schmerzen nur bis auf einen gewissen Grad ertragen und geht zu Grunde, so bald der überstiegen ist. Hier ist also nicht die Frage, ob einer schwach oder stark sei, sondern ob er sein Leiden aushalten kann, mag es nun moralisch oder körperlich seyn. Es können auf einen Menschen Eindrücke wirken und Ideen sich bei ihm festsetzen, bis endlich eine wachsende Leidenschaft ihn aller ruhigen Sinneskraft beraubt und ihn zu Grunde richtet; er ist als ein Kranker zu betrachten. Was Albert wider diese Gründe Werthers einwandte, war nicht kräftig und bedeutend.

Man sagte bald, daß durch diesen Roman Selbstmorde veranlaßt worden seyen. Er wurde bewundert und mit Enthusiasmus gelesen; der Held war als ein Jüngling von Talenten und von einer Anlage zum Hohen und Edlen dargestellt. Manche gaben das Buch für gefährlich und verführerisch aus. Ich will darüber Engeln reden lassen *). Zum Selbstmorde wird man schwerlich verführt. Aber dennoch kann es nie ganz gleichgültig

*) Der Philosoph für die Welt. I. Theil. Leipz. 1787. S. 50 f.

seyn, was für Meinungen über diesen Punkt der Mensch bei sich festgesetzt hat, ob solche, die die Leidenschaft begünstigen, oder solche, die sich ihr entgegenstellen und sie, wo nicht ersticken, doch aufhalten. Und, wenn dieses ist, so war es freilich Unrecht, die spitzfindigsten Scheingründe für die That mit aller Stärke der Beredsamkeit vorzutragen, indeß die wahren Gründe dawider übergangen oder ungeschickt verfochten wurden. Jede That ist aus einem doppelten Gesichtspunkte zu betrachten, aus dem einen, wenn sie begangen worden, aus dem andern, wenn sie begangen werden soll. — Wer mir die ganze Entstehungsart einer verwerflichen Handlung zeigt, wer mir aus dem Character, aus der Lage des Menschen die Gründe derselben entwickelt, wer mir die Fehlschlüsse, die irrigen Grundsätze aufdeckt, denen gemäß er verfahren, der verdient meinen aufrichtigsten Dank: denn er befördert meine Kenntniß des Menschen, meine Liebe des Menschen, meine Duldsamkeit, meine Klugheit. Aber nie muß er dabei den andern Gesichtspunkt vergessen, er muß mir die Fehlschlüsse als Fehlschlüsse, die irrigen Begriffe als irrig, die falschen Gründe als falsch und

die daher entspringenden verwerflichen Handlungen als wirklich verwerflich zeigen. Dieses nicht gethan oder nicht genug gethan zu haben, ist wohl der größte Vorwurf, den man dem Verfasser der Leiden Werthers machen kann und gegen den er sich vielleicht am wenigsten rechtfertigen ließe. Engel selbst verwarf den Selbstmord, weil der Mensch in wichtigen Dingen, die nicht von ihm herkommen, nicht durch ihn geordnet und erhalten werden, ihm nicht einmal recht bekannt sind, den Lauf durch unwiderbringliche Veränderungen so wenig als möglich stören müsse, weil diese Betrachtung noch stärker für den werde, der an eine göttliche Vorsehung glaubt, weil wir die Folgen des Selbstmords für uns nicht kennen, weil Tod und Leben nicht in unsere Sphäre, sondern in die göttliche gehören, weil der Zustand der Seele, in welchem man den Selbstmord begeht, allemal ein zerrütteter, verdorbener sei, wo keine Wahrheit im Anblick der Dinge, keine Richtigkeit in der Schätzung derselben, keine Voraussehung einer oft nahen Zukunft, kein Nebenblick auf das Umstehende, sondern eine unglückliche Vereinigung aller

Seelenkräfte auf einen einzigen schwarzen Punkt, Statt finde.

Es war vermuthlich Rücksicht auf Zeitumstände und auf die veränderte Richtung der Denkart mancher Deutschen in Ansehung des Selbstmords, was die theologische Facultät zu Göttingen veranlaßte, im J. 1784 den Studirenden die Preisfrage aufzugeben: ob diese That nach den Grundsätzen der christlichen Moral vertheidiget werden könne oder ihnen widerspreche? Den Preis trug Gottfried Ernst Grodbek aus Danzig davon*), welcher sich nachher auch durch Schriften, die zur alten classischen Philologie und Archäologie gehören, rühmlich bekannt machte. Er bestimmte den Begriff des eigentlichen Selbstmords, die Rechte, welche der Mensch über sein Leben hat, die Fälle, in welchen er sich der Todesgefahr aussetzen und den Tod erleiden darf und soll, sehr genau, und prüfte die Gründe, mit welchen der Selbstmord vertheidiget und bestritten wird, mit großer Sorgfalt. Er ordnete das Ganze sehr zweck-

*) Commentatio de morte voluntaria — Goett. 1785.

mäßig an und schrieb mit ungemein viel Klarheit, Ruhe und Unpartheilichkeit. Auch auf Werthers Leiden nahm er Rücksicht. Er ließ sich vornehmlich durch die Grundsätze des Christenthums und seiner Lehrer Miller und Leß leiten, und gebrauchte auch philosophische Gründe. Derjenige, welcher das Accessit erhielt, gab seine Schrift erst eine Reihe von Jahren nachher in deutscher Sprache heraus *). In dieser Ausgabe fügte er noch die Untersuchung über die Ursachen und Gegenmittel des Selbstmords hinzu. Er behauptet, daß die Vernunft dem Menschen zuweilen rathe, sich selbst das Leben zu nehmen, sofern man dabei das zukünftige Leben gänzlich ausschließe. Er weiß aber dafür nichts anzuführen, als das Gewöhnliche, unerträgliche Leiden, ohne irgend eine wahrscheinliche Hoffnung des Besserwerdens. Er bestreitet Mendelssohns Beweise wider den Selbstmord; er führt dawider besonders an, daß der Tod, als Vernichtung betrachtet, nicht nur nicht das größte, sondern gar kein Uebel sey, indem

*) Vom Selbstmord, dessen Ursachen und Gegenmitteln von G. W. Block. Aurich 1792.

dieses immer ein existirendes Wesen voraussetze; daß ein unglückliches und unerträgliches Leben unsere Vorstellungskraft und Wirksamkeit beschränke, daß die Existenz an sich betrachtet keine Vollkommenheit, sondern ein abstracter Begriff sey und keine Grade habe. Diese Urtheile sucht er nachher wieder dadurch zu mildern, daß doch keiner gewiß wissen könne, ob er Zeitlebens mehr Unglück als Glück haben werde, und daß Zeit und Nachdenken oft die größten Leiden mildern. Von der andern Seite behauptet eben dieser Verfasser, daß, sobald man ein zukünftiges Leben aus philosophischen und christlichen Gründen annehme, der Selbstmord in allen Fällen unerlaubt sey. Ein Recensent dieses Buchs *) läßt keinen von den hier angeführten Gründen wider den Selbstmord gelten und erinnert dagegen, daß man das Leben als Geschenk Gottes, wenn es uns unerträglich werde, und das wir erhielten, ehe wir seine Leiden kannten, wieder weggeben könne, daß Gott nicht mehr einiger Herr unsers Lebens bleibe, wenn er uns

*) Neue allgemeine deutsche Bibliothek. I, 1, 486 ff. Berlin 1793.

dasselbe als Eigenthum übergeben habe, daß es uns unmöglich sey, einen Eingriff in die Oberherrschaft des Allmächtigen zu machen, daß es Fälle gebe, wo der Mensch gar keiner nützlichen Thätigkeit mehr fähig sey, daß man sich durch eine an sich nicht verbrecherische Handlung Gottes Strafen nicht zuziehen könne ꝛc.

In Kants Philosophie gründet sich die Unsittlichkeit des Selbstmords auf die hohe Dignität, die Strenge und Bestimmtheit der Idee der Pflicht und auf die Würde des Menschen, als einer Person. Er fand es widersprechend, daß der Mensch eine Befugniß haben soll, sich aller Pflichtübung zu entziehen. Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zu zernichten, war ihm eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an dem Menschen ist, aus der Welt vertilgen, da sie doch Zweck an sich selbst ist. Er nannte es eine Abwürdigung der Menschheit in unserer eigenen Person (homo noumenon) der doch der Mensch (als phaenomenon) zur Erhaltung anvertraut sey, wenn er durch den Selbstmord über sich als bloßes Mittel zu einem ihm beliebigen Zwecke

disponire. Dies war wirklich etwas ganz Anderes, als man vorher gesagt hatte, wenn man diese That als den Selbstpflichten widersprechend darstellen wollte. Den Stoikern, die es als einen Vorzug betrachteten, daß der Mensch beliebig und ruhig aus dem Leben gehen könne, antwortete er, daß eben dieser Muth, womit man den Tod nicht fürchtet und etwas Höheres, als das Leben kennt, nur ein desto stärkerer Beweggrund für den Menschen seyn müßte, sich, ein Wesen, welches selbst über die mächtigsten sinnlichen Triebfedern gebieten könne, nicht zu zerstören. Er nannte daher die absichtliche Selbstentleibung ein Verbrechen, einen Mord *). In der Anthropologie **) erklärte er es für eine psychologische, nicht moralische, Frage, ob Selbstmord Muth oder immer nur Verzagtheit voraussetze. Er hielt es z. E. für Muth, wenn der Mensch, um seine Ehre nicht zu überleben, aus Zorn sich tödtet, für ein Verzagen aber, wenn es aus Erschöpfung

*) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Königsb. 1797. S. 72 f.

**) Königsb. 1798. S. 214 f.

der Geduld durch Traurigkeit geschieht, wenn der Mensch, ohnerachtet er den Tod fürchtet und das Leben noch liebt, aus Angst und Ungeduld in Verwirrung geräth und sich selbst mordet. Er giebt zu, daß es nicht immer verworfene, nichtswürdige Seelen seyen, die auf solche Weise aus dem Leben gehen, daß sie vielmehr oft wahres Ehrgefühl haben, sagt aber dabei, daß die That immer gräßlich bleibe und daß der Mensch sich selbst dadurch zum Scheusal mache. Die Religion hielt Kant von dieser Lehre, wie von der Moral überhaupt, entfernt.

Diese Kantische Lehre wurde nachher von andern weiter entwickelt, deutlicher und geordneter vorgetragen, und auch noch bereichert. Dahin gehören besonders C. C. E. Schmid und Fichte. Jener gründete die Pflicht der Erhaltung unsers leiblichen Lebens auf die Anerkennung des Werths, den die Vernunft an sich selbst und das Leben, als die oberste erkennbare Bedingung der Würksamkeit der Vernunft, wenigstens in der Erscheinung, hat. Er behauptete, unsere Einsicht kenne nur das gegenwärtige leibliche Leben, und nach der That sey mit dem Leibe

auch das Leben zerstört, die Hoffnung gehe freilich auf Unsterblichkeit, beruhe aber nicht auf Einsicht, Erfahrung und Demonstration, folglich könne auch auf sie keine Pflicht und kein Recht gebaut werden, weil diese immer nur auf das Gewisse, auf Einsicht gegründet werden sollen. Daraus schloß er, daß der Selbstmord Vernichtung des Subjects der Sittlichkeit in unserer eigenen Person sey. Er leugnete nicht, daß die subjective Möglichkeit der Vermeidung des Selbstmords zum Theil vom Glauben an Gott und das ewige Leben abhänge, wohl aber, daß diese Pflicht selbst davon abhänge. Er bemerkte, daß, wenn das künftige Leben ein Gegenstand der Erfahrung oder des demonstrativen Wissens wäre, die Pflicht der Selbsterhaltung nicht mehr eine Pflicht unser Leben, sondern nur unsern gegenwärtigen Lebenszustand zu erhalten wäre, daß sie dadurch einen niedern Rang erhalten und größeren Einschränkungen unterworfen werden würde. Wenn nämlich der Körper nur zufälligerweise zu unserem Leben gehöre, wenn er nur als ein zufälliger Zustand, nicht als wesentliche und nothwendige Bedingung des Lebens angesehen werde,

so könne unsere Willkühr über ihn, wie über Alles, was nicht zur Person, sondern bloß zu ihrem Zustande gehöre, verfügen, unser Leib würde alsdann unter die beweglichen Güter gehören, mit welchen wir nach Belieben eine Veränderung treffen dürfen; so aber sey der Gebrauch unserer Freiheit nur durch den Körper, einen Theil von uns selbst, möglich, wer also seinen Körper zerstöre, beraube sich alles Lebens, gebrauche seine Willkühr, um seine Willkühr selbst zu zerstören, welches vernunft- und zweckwidrig sey; der Selbstmörder mache sich zur Sache, behandle sich selbst wie das Unbelebte oder Vernunftlose. Dagegen gab er auch die Fälle an, in welchen die Selbsterhaltung ein Beweis der verleugneten Achtung gegen die Vernunft, eine Niederträchtigkeit seyn würde, in welchen es also Pflicht sey, unterzugehen, sich einer Lebensgefahr auszusetzen und den Tod zu leiden *). Noch kräftiger und klarer erklärte sich Fichte. Eine Forderung der Pflicht, uns selbst zu tödten, ist unmöglich. Unser Leben ist die

*) Versuch einer Moralphilosophie. Jena 1790. 4. Ausgb. 1802. II. S. 198 ff.

ausschließende Bedingung der Vollbringung des Moralgesetzes durch uns, welches wir schlechthin vollbringen sollen. Durch den Selbstmord entziehen wir uns der Herrschaft des Sittengesetzes, welches daher nie gebieten kann, uns selbst zu tödten. Es kommt hier nicht darauf an, ob wir auch noch nach dem Tode Pflichten erfüllen können, genug, daß uns in diesem Leben jederzeit bestimmte Pflichten aufgegeben sind, die wir jetzt erfüllen sollen, und daß wir zu diesem Zwecke leben müssen. Unsere erkennbaren Pflichten fallen nur in dieses Leben, der Zustand und die Verfassung in dem künftigen ist uns unbekannt. Sogar der Wunsch, nicht länger zu leben, ist pflichtwidrig, denn es ist ein Wunsch, nicht länger zu arbeiten auf dieselbe Art, wie wir allein uns Arbeit denken können, seine Müdigkeit, eine Verdrossenheit, die der moralische Mensch nie in sich soll aufkommen lassen. Bedeutet diese Lust abzuscheiden, die bloße Bereitwilligkeit, das Leben zu verlassen, sobald der Regierer aller menschlichen Schicksale, an welchen wir auf diesem Gesichtspunkte glauben, gebieten wird, so ist dies ganz recht, und die von der wahren Morali-

tät unzertrennliche Denkart: denn für diese hat das Leben an sich nicht den geringsten Werth. Soll aber dadurch eine Neigung zu sterben und mit Wesen einer andern Welt in Verbindung zu kommen, angedeutet werden, so ist diese Lust eine verderbliche Schwärmerey, welche die künftige Welt schon bestimmt und ausgemahlt hat, und zu welcher dem sittlichguten Menschen keine Zeit übrig bleibt, weil er zu jeder Zeit nur die ihm jetzt aufgegebene Pflicht thun will. Tödtet man sich aus Verzweiflung, die uns zur Gewohnheit gewordenen Laster zu besiegen, so ist eben diese Verzweiflung unsittlich; was man recht will, kann man gewiß; nichts kann unsern Willen zwingen, man gesteht sich in diesem Falle selbst, daß man nicht recht wolle, man will ohne Laster nicht leben und der Anforderung der Pflicht durch den Tod entgehen, anstatt unsträflich zu leben. Tödtet man sich deswegen, um nichts Schändliches an sich zu erleiden, um dem Laster des andern nicht zum Objecte zu dienen, so flieht man nicht das Laster selbst, sondern nur Ungerechtigkeit und Gewalt, die uns angethan werden soll. Der Selbstmord kann wohl ein

Beweis von Muth seyn, sofern der Mensch dabei Oberherrschaft über den Trieb zur Selbsterhaltung beweist und ihn mit kalter Besonnenheit vollzieht, aber es erfordert einen noch weit höheren Muth, ein Leben, das uns nichts als Leiden erwarten läßt, und das, wenn es uns auch Freuden gewährt und verspricht, keinen Werth für uns hat, doch zu ertragen, um nichts Unwürdiges zu thun. Dieser fehlt dem Selbstmörder und insofern ist er feige *).

Gegen diese Strenge und Bestimmtheit der sittlichen Principien stach es sehr ab, als Schleiermacher **) behauptete, die Selbsterhaltung könne in keinem ethischen Systeme schlechthin Pflicht seyn, überall müsse sie durch irgend etwas bedingt seyn, die Ethik beschreibe nur eine Weise des Lebens, nämlich die moralischgute, und könne eben deswegen keine andere Weise, es

*) Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipz. 1798. S. 354 — 363.

**) Kritik der bisherigen Sittenlehre. S. 264 — 274. vergl. mein Neues Lehrbuch der Moral. 2. Ausg. S. 261 f.

zu erhalten, in sich schliessen, als eben diese, weil sie sonst aus ihrem Inhalte hinausgehen würde; es dürfe offenbar zur Erhaltung des Lebens nichts Unsittliches geschehen, die Erhaltung des physischen Lebens sey daher nichts unmittelbar sittliches, auf einem sittlichen Grunde ruhendes, sondern nur etwas sittlich begrenztes; alle Philosophen, welche sie als eine besondere Pflicht dargestellt haben, seyen in Widersprüche gerathen, nur Spinoza sey dem Widerspruche und der Unbestimmtheit ausgewichen. — Wie aber Spinoza vom Selbstmorde gedacht hat und folgerichtig denken mußte, habe ich bereits gezeigt. Man kann daraus vermuthen, wie unsere neuen Naturphilosophen überhaupt consequent von dieser Handlung denken müssen.

Einer, der nicht in ihre Reihe gehört, trat in diesem Punkte unvermuthet der Lehre der Stoiker bei *). Er erklärte die Selbstentleibung für eine sittlich gleichgültige That,

*) Fries Neue Kritik der reinen Vernunft. III. 195 ff. Ebend. Handbuch der prakt. Philosophie. I. Heidelb. 1818. S. 552 — 544.

welche erst mittelbar durch ihre Beweggründe sittlichen Werth oder Unwerth erhalte. Schon als äußere That sollte sie moralisch indifferent seyn. Daß sie meistentheils für das gesunde sittliche Urtheil etwas Widerwärtiges habe, soll daraus begreiflich werden, weil sie dem natürlichen Triebe der Lebenslust widerspreche, und daher gewöhnlich nur in Gemüthskrankheit oder doch durch krankhafte, niederdrückende Gefühlsstimmungen oder Unbesonnenheit des Affects herbeigeführt werde. Selbstentleibung, freiwillige Aufopferung des Lebens, tollkühnes Wagen und endlich jedes kühne Wagen des Lebens sollen unter dieselbige Idee zusammenfallen. Wenn also ein Gebot der Pflicht wider die Selbsttödtung bestände, so sollten nur peinliche und verschrobene Urtheile über alles Wagen und Aufopfern des Lebens übrig bleiben. Das gesunde, sittliche Urtheil aber soll für die Indifferenz der That an sich entscheiden. „Sich zum Tode dem Vaterlande weihen, ist bei besonnener Heldenkraft eine erhabene That, dem pestkranken Freunde im Tode an der Seite stehen, ist edle That, mit froher Kühnheit das Leben wagen, wo es der Beruf und allenfalls gesunde Laune mit

sich bringt, gehört dem gesunden Leben, mit Besonnenheit sich der widerwärtig und unerträglich drückenden Erdenlast entschlagen, ist eine zu entschuldigende, aber innere Geistesschwäche verrathende That, endlich aber in launenhafter Selbsttödtung Seelengröße zu finden, ist Thorheit oder auf jeden Fall großer Irrthum". So ganz ist diese Erklärung doch nicht stoisch, ohnerachtet sich der Verfasser ausdrücklich dazu bekennt — oder hat er hier noch etwas zurückgehalten?

In neueren Zeiten hat man die verschiedenen und mannigfaltigen Ursachen, die näheren und entfernteren Veranlassungen des Selbstmords tiefer und umfassender erforscht, als vorher. Man hat namentlich die Krankheiten und körperlichen Gebrechen, welche dazu reizen und antreiben, genauer untersucht, feiner unterschieden und mehr erschöpft. Man hat selbst gefragt, ob es nicht eine besondere, zum Selbstmord unwiderstehlich antreibende und hinreissende Krankheit oder Sucht gebe?

Mein ehemaliger College und Freund, der verstorbene Osiander, hat von diesem Gegenstande überhaupt ein sehr lehrreiches, nützli-

ches und gelehrtes Buch geschrieben *). Es ist nach reinen und strengen sittlichen und christlichen Grundsätzen abgefaßt und mit einer großen Menge von Thatsachen ausgestattet. Die mancherlei physischen und moralischen Ursachen des Selbstmords werden mit sehr viel Fruchtbarkeit ausgeführt. Die verschiedenen Arten desselben in der Vollziehung werden unterschieden, und so vollständig, wie möglich, angegeben. Von den Völkern und Städten, wo der Selbstmord besonders häufig ist, und von den Quellen desselben unter ihnen, besonders den Engländern, wird ausführlich gehandelt. Auch die Anstalten und Mittel, welche der Staat, Eltern, Erzieher, Lehrer, Schriftsteller wider dieses Uebel anwenden können und sollen, werden untersucht und erklärt. Mit der medicinisch-gerichtlichen Untersuchung des Selbstmords wird dies Buch beschlossen, welches für Psychologen, Moralisten, Prediger, Aerzte, Justiz- und Policei-Beamte von großem Nutzen seyn kann **).

*) Ueber den Selbstmord. Hannover 1815.

**) Ich führe noch von deutschen Schriftstellern an: Saller von Selbstm. München. 1783. Ueber den

Die gerichtliche Medicin, eine erst spät aufgestellte Wissenschaft, leitete auch auf Untersuchungen über den Selbstmord, die nicht bloß eine gerichtliche und juristische Beziehung haben, namentlich über die Ursachen, Veranlassungen und Imputation desselben *). Man unterschied die Arten von Krankheiten und von Wahnsinn und Verwirrung, welche zu denselben hinreissen. Man untersuchte auch den Einfluß der Organisation, der Witterung und

Selbstm. ein Buch für die Menschheit von J. F. Knüppeln. Gera 1790. Ueber die Mittel gegen die Ueberhandnehmung des S. Leipz. 1792. Tzschirner Leben und Ende merkwürdiger Selbstmörder, nebst einigen den S. betreffenden Abhandlungen. Weissenfels 1805. Diese Schriften habe ich nicht zur Hand bekommen können.

*) Gruner de suicidio in foro non semper culposo. Jen. 1792. Ejusd. Commentatt. 4. de imputatione suicidii dubia. Jen. 1798. 99. Krügelstein Promptuarium medicinae forensis oder Realregister über die in die gerichtliche Arzney - Wissenschaft einschlagenden Beobachtungen et. I. Theil. Erfurt und Gotha 1822. Art. Autochiria. Meckel Lehrbuch der gerichtlichen Medicin. Halle 1821. S. 313 ff.

des Himmelsstrichs auf ihn genauer. Man bemerkte, daß der Hang dazu in gewissen Familien erblich sey. Gall war der Meinung, daß jeder absichtliche Selbstmord sich auf einen krankhaften Zustand des Gehirns gründe, wenn es oder einzelne Theile desselben schwinden und die Schädelknochen an der eingesunkenen Stelle sich verdicken. Diese Verdickung hält er für die eigentliche physische Ursache des Selbstmords, weil dadurch die Gehirnorgane zusammengepreßt und in ihrer Thätigkeit gehindert werden, wodurch allgemeiner Lebensüberdruß entstehe, dessen nothwendige Folge der Selbstmord sey *).

Ich habe bisher in dieser Geschichte der Jesuiten noch nicht gedacht, weil sie mit der Lehre vom Selbstmorde ihre gewöhnliche Künste nicht zu treiben pflegten, um sie schwankend und schlaff zu machen. Ehe ich jedoch die Deutschen verlasse, will ich noch eines zu dieser Nation gehörigen Jesuiten gedenken, der in dem Orden dasjenige Moralsystem schrieb, welches am häufigsten gelesen und am oftesten wieder aufgelegt wurde. Es ist Bu-

*) Reise durch Deutschland 1806. S. 164.

sembaum, ein Westphale, Rector des Collegiums zu Münster. Sein Werk, welches im J. 1645 zum erstenmale herauskam, wurde von den Oberen des Ordens vorher durchgesehen, und dann auf ihren Befehl gedruckt. Er sammelt in demselben die Autoritäten früherer Lehrer, vorzüglich aus dem Jesuitenorden, für seine Behauptungen. Das Buch erhielt ein classisches Ansehen in dem Orden und wurde gewöhnlich bei Vorlesungen zum Grunde gelegt. Doch erregten auch manche Stellen desselben an vielen Orten Abscheu, es wurde in verschiedenen katholischen Ländern verboten, die Päpste verdammten gewisse darin enthaltene Sätze*). In Ansehung des Selbstmords aber findet sich darin nichts Gefährliches und Verfängliches. Die Frage: ob man sich selbst tödten oder verstümmeln dürfe, wird so beantwortet: Ohne göttliche Autorität darf man sich nicht direct und absichtlich tödten, weil es wider die Selbstliebe, wider das Recht des Staats und Gottes, des absoluten Herrn über das menschliche Le-

*) s. meine Geschichte der theologischen Wissenschaften. I. S. 405 — 410.

ben, seyn würde. Die göttliche Autorität wird wegen Simsons und einiger Märtyrer, die sich aus göttlicher Eingebung oder unverschuldeter Unwissenheit getödtet haben, ausgenommen. Direct wird gesagt, weil man sich indirect zuweilen tödten, d. h. etwas thun oder unterlassen darf, woraus der Tod unabsichtlich gewiß folgt, indem das Gebot der Lebenserhaltung, als affirmativ, nicht immer verpflichtet, sondern wegen eines guten Zwecks, wegen Nothwendigkeit oder eines großen Nutzens unterlassen werden darf. Ein Soldat muß auf seinem Posten bleiben, wenn er auch moralisch gewiß ist, daß er werde getödtet werden; er kann um einen feindlichen Thurm zu sprengen und den Feinden zu schaden, Pulver anzünden, wenn er auch weiß, daß er mit zu Grunde gehen werde. Der Mensch kann Pestkranken Dienste leisten, bei einer Feuersbrunst mit Lebensgefahr sich aus der Höhe herabstürzen ꝛc. Eine Jungfrau darf sich zwar nicht, um ihre Keuschheit zu retten, direct tödten, aber doch sich der Todesgefahr zu diesem Zwecke aussetzen, wenn sie auch voraussetzt, daß sie nicht einstimmen würde, weil die unverletzte Keuschheit hoch

geschätzt wird. Ein Schuldiger darf nicht entfliehen, er darf sich auch dem Richter selbst zur Strafe stellen, er darf sich aber nicht selbst tödten, wenn es ihm auch der Richter aufträgt. Wenn ein Kartheuser in der äussersten Krankheit durch Fleischessen sich das Leben retten kann und es ihm alsdann wahrscheinlich erlaubt ist, so ist es ihm doch erlaubt und selbst rühmlich, es zu unterlassen, weil er vernünftiger Weise sein Leben wegen des allgemeinen Besten des Ordens vernachlässiget. Doch sind einige der Meinung, es sey wahrscheinlicher, daß er nicht gehalten sey, Fleisch zu essen, wenn die Nothwendigkeit zu essen von einer inneren Ursache, namentlich von einer Krankheit, die nach dem Urtheile der Aerzte nur durch Fleischessen gehoben werden kann, herkommt, weil er alsdann eines natürlichen Tods an der Krankheit, deren Ursache er nicht selbst ist, sterben werde, wenn sie aber von einer äusseren Ursache herkomme, z. E. wenn er aus Mangel an anderen Speisen Hungers sterben müßte, so soll er Fleisch essen, weil er sonst eines gewaltsamen Todes, der ihm zugerechnet werden könnte, sterben würde. Man darf seinen Körper durch Fa-

sten und Wachen auf eine gemäßigte Art angreifen, wenn einer aber bemerkte, daß sein Leben dadurch bedeutend geschwächt würde und dennoch fortführe, so würde er schwer sündigen, doch sind hierin viele wegen ihrer guten Absicht und ihres Eifers, Gott wohlgefällig zu werden, zu entschuldigen. — Man darf sich nicht verstümmeln, wenn es nicht zur Erhaltung des ganzen Körpers nothwendig ist, weil keiner absoluter Herr über seine Glieder ist. Man darf sich nicht castriren, um seine Keuschheit zu erhalten oder um Versuchungen niederzuschlagen, weil das zu diesem Zwecke nicht nothwendig ist. Diese Sätze werden durch das Ansehen des h. Thomas, des Filliutius, Becanus, Lessius, Layman, Diana, Lugo, Sanchez u. a. bestätiget *). Sie sind in der That strenger, als manche von andern Theologen und Philosophen über diesen Gegenstand aufgestellte Behauptungen.

Ehe ich zu den Franzosen übergehe, muß ich noch eines Italieners gedenken, an welchen sich dann jene schicklich anschließen

*) Medulla theol. mor. III, 4, 1, 1.

werden. Es ist der Graf von Passerani aus Piemont. Er gehörte zu den Männern, die durch Streitigkeiten mit einer herrschenden Kirche und ihren Oberpriestern, und durch Verfolgungen mit Haß gegen dieselbe erfüllt werden, sie hernach in Schriften bekämpfen und dann das Christenthum selbst und zuletzt alle Religion und Sittlichkeit angreigreifen. Aus Furcht begab er sich nach England, nachher wurde er in Italien als Atheiste zum Tode im Feuer verurtheilt und sein Vermögen confiscirt. Die Schriften, welche er im Auslande herausgab, tragen die Spuren eines erbitterten Gemüths an sich. Eine Italienisch abgefaßte Schrift über den Tod ließ er ins Englische übersetzen. Er bestritt darin allen Glauben an Gott, als ein von der Welt verschiedenes Wesen, allen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen, alle Freiheit und Verantwortlichkeit menschlicher Handlungen, und vertheidigte damit zugleich den Selbstmord, zu welchem er wohl selbst Reiz empfunden haben mag *). Er wurde

*) A philosophical Dissertation upon Death, composed for the consolation of the Unhappy, by a Friend of the Truth. London 1732.

darauf, nebst dem Uebersetzer und Drucker, der Schrift in Verhaft genommen, aber auf Bürgschaft frei, begab sich nach Holland, wo er noch viele Schriften herausgab, aber kurz vor seinem Tode (1737) das durch seine Schriften gegebene Aergerniß wehmüthig bereute und bekannte, daß er Alles, was er geschrieben, selbst nicht geglaubt habe *).

In Frankreich war es in älteren Zeiten, wie in anderen christlichen Ländern, herrschende Denkart, daß der eigentliche Selbstmord verbrecherisch sey. Es ist nicht nöthig, Zeugnisse dafür anzuführen. Doch will ich mich auf den geistreichen, jovialischen, treuherzigen, originellen, so weit und lange gelesenen Montagne berufen. Er widmet diesem Gegenstande ein eigenes Capitel **). Er füllt es meist mit Beispielen und Anführungen aus den Alten und wirft seine Gedanken mehr zerstreut hin, als er sie ausführt und ordnet, wie das überhaupt seine Weise war. Zuerst sagt er: „Es ziemt dem Schü-

*) Rütz kleine Bydraegen tot de deistische Letterkunde. I. Stuck. Gravenh. 1781.

**) Essays. II, 3.

ler, zu fragen und zu forschen, dem Doctor und Professor aber, zu entscheiden. Mein Doctor und Katheder-Lehrer ist die Entscheidung des göttlichen Willens, auf den ich, als auf eine unwandelbare Richtschnur meines Wandels sehe, und welcher weit über das eitle menschliche Gezänke erhaben ist". Nachher aber scheint er die Selbsttödtung zu vertheidigen, mit Vorliebe davon zu reden und Beispiele vorzubringen und mit Billigung die Hauptsache von dem zu wiederholen, was die Alten dafür gesagt hatten. Allein nachher spricht er so: „Mit dieser Meinung kommt man nicht ohne großen Widerspruch durch: denn viele halten dafür: wir könnten die Garnison dieser Welt nicht ohne ausdrücklichen Befehl desjenigen verlassen, der uns hineingesetzt hat, denn es sei Gott selbst, der uns hineinverlegt, und nicht für uns allein, sondern zu seiner Ehre und Herrlichkeit und zum Dienste unsers Nebenmenschen, Gott dürfe uns ablösen, wenn es ihm gefalle, wir aber dürfen den Abschied nicht nehmen, weil wir nicht für uns allein geboren wären, sondern für unser Vaterland, deshalb dann die Gesetze Rechenschaft von uns wegen des Selbst-

rung deiner Vernunft die deines Herzens verräth und welches ich nur aus Mitleiden mit deinem Wahnsinne aufzulösen würdige. Du, der du an das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Menschen glaubst, denkst doch wohl nicht, daß ein vernünftiges Wesen nur aus Zufall einen Körper empfange und auf die Erde gesetzt sey, um zu leben, dulden und sterben? Das menschliche Leben hat doch wohl einen Zweck, ein moralisches Object? Doch lassen wir diese allgemeinen Maximen — in ihrer Anwendung findet sich immer eine besondere Bedingung, welche den Stand der Sachen so sehr verändert, daß der Mensch sich dispensirt hält, der Regel zu folgen, die er andern vorschreibt. — Du glaubst also, daß es dir erlaubt sey, dein Leben zu endigen. Der Beweis ist sonderbar: weil du Lust hast, zu sterben. Das ist gewiß ein für Verbrecher bequemer Beweis; sie müssen dir Dank für die Waffen wissen, welche du ihnen reichst; es wird keine Verbrechen mehr geben, welche sie nicht durch die Lust, sie zu begehen, rechtfertigen könnten; und sobald die Heftigkeit der Leidenschaft über den Schauer vor dem Verbrechen bei ihnen siegen

wird, werden sie in der Lust, Böses zu thun, das Recht dazu finden. Du darfst aufhören zu leben? Ich möchte wissen, ob du zu leben angefangen hast. Wurdest du auf die Erde gesetzt, um nichts daselbst zu thun? Hat dir der Himmel nicht mit dem Leben einen Beruf zu erfüllen aufgelegt? — Welche Antwort hast du für den höchsten Richter bereit, der Rechenschaft von deiner Zeit fordern wird? Was wirst du sagen? Ich habe ein gutes Mädchen verführt; ich lasse einen Freund in seinem Kummer zurück. Unglücklicher! Finde mir den rechtschaffenen Mann auf, der sich rühmt, genug gelebt zu haben, damit ich von ihm lerne, wie weit man sein Leben gebracht haben muß, um ein Recht zu haben, es zu verlassen. Du wiederholst die alten abgedroschenen Klagen über die Uebel, welche die Menschheit drücken und nennst das Leben selbst ein Uebel. Man findet aber keine Güter ohne Vermischung mit Uebeln — ist deswegen nichts Gutes in der Welt, und warum unterscheidest du nicht das, was von Natur ein Uebel ist, von demjenigen, was es nur durch Zufall wird? Das passive Leben des Menschen ist nichts und betrifft nur seinen Körper, von

welchem er bald befreit werden wird, aber sein actives und moralisches Leben, welches auf sein ganzes Daseyn Einfluß haben soll, besteht in der Thätigkeit seines Willens. Das Leben ist ein Uebel für den Lasterhaften, welcher glücklich ist, und ein Gut für den unglücklichen Tugendhaften: denn nicht seine vorübergehende Modification, sondern seine Beziehung auf seinen Zweck macht es gut oder böse. — Früher oder später wirst du getröstet werden, und sagen: Das Leben ist ein Gut. Du wirst wahrer reden, ohne besser nachzudenken: denn nichts wird sich verändert haben, als du selbst. Aendere dich also von jetzt an, und da alles Uebel in deiner schlechten Gemüthsstimmung liegt, so bessere deine unordentlichen Neigungen und verbrenne nicht dein Haus, um nicht die Mühe zu haben, es in Ordnung zu bringen. — Die Uebel der Seele sind von den Uebeln des Körpers sehr verschieden. Diese wurzeln sich ein, werden mit zunehmendem Alter schlimmer und zerstören endlich diese sterbliche Hülle. Jene aber verlieren sich, als äussere und vorübergehende Veränderungen eines unsterblichen Wesens, unvermerkt, und lassen es in seiner

ursprünglichen Natur, welche nichts verändern kann. Die Traurigkeit, die Langeweile, die Reue, die Verzweiflung sind keine langwierige Schmerzen, sie wurzeln sich nicht in der Seele ein, und die Erfahrung widerspricht immer dem bitteren Gefühle, welches uns unsere Leiden als ewig betrachten läßt. Ja selbst die Laster, welche uns verderben, scheinen nicht unauslöschlicher in uns zu seyn, als unsere Leiden, sie gehen vielleicht mit unserem Körper zu Grunde, der sie veranlaßt, und ein längeres Leben könnte hinreichen, die Menschen zu bessern und zu überzeugen, daß es nichts Besseres, als die Tugend giebt. Wie dem auch sey, weil der größte Theil unserer physischen Uebel unaufhörlich zunimmt, so können heftige und unheilbare körperliche Schmerzen einen Menschen berechtigen, über sich zu verfügen: denn, da alsdann alle seine Kräfte durch den Schmerz gelähmt sind und demselben durch kein Mittel abgeholfen werden kann, so hat er den Gebrauch seines Willens und seiner Vernunft nicht mehr, er hört, ehe er stirbt, auf, Mensch zu seyn und vollendet, indem er sich das Leben nimmt, nur die Verlassung seines Körpers, welcher

ihn beschwert und wo seine Seele schon nicht mehr ist. Nicht so ist es mit den Schmerzen der Seele, welche, wenn sie auch noch so lebhaft sind, doch immer ihr Gegenmittel mit sich führen. Nur die Dauer macht ein Uebel unerträglich. — Eine Reihe von Jahren macht für ein unsterbliches Wesen wenig aus. Schmerz und Freude gehen wie ein Schatten vorüber; das Leben verfließt wie in einem Augenblicke, es ist an sich nichts, sein Werth hängt von seiner Anwendung ab. Nur das Gute, was man thut, bleibt, und nur dadurch ist das Leben Etwas. Sage also nicht, daß es ein Uebel für dich ist, zu leben: denn es hängt allein von dir ab, daß es ein Gut für dich wird, und wenn es ein Uebel ist, gelebt zu haben, so ist das ein Grund mehr, noch länger zu leben".

Das ist das Vornehmste, was der Englische Lord wider den Selbstmord vorbringt. Man sieht schon hieraus, daß er ihn in einem gewissen Falle, wo er aber in der That kein Mord mehr ist, für erlaubt hält. Er geht aber noch weiter; Da sein Freund sich auf römische Beispiele berufen hatte, so führte er ihm zu Gemüthe, daß er sich mit einem

Brutus, Cato ꝛc. gar nicht vergleichen dürfe. Er bemerkte, daß solche Römer in den schönen Zeiten der Republik sich nie gemordet, weil ihnen das Leben zur Last war und um sich der Last ihrer Pflichten zu entledigen, auch nicht im größten Unglücke, daß aber, als die Gesetze vernichtet waren und der Staat ein Raub der Tyrannen wurde, die Bürger ihre natürliche Freiheit und das Recht über sich selbst wieder nahmen. „Als Rom, sagte er, nicht mehr war, war es auch den Römern erlaubt, nicht mehr zu seyn; sie hatten ihr Geschäft auf Erden vollendet, sie hatten kein Vaterland mehr, sie hatten ein Recht, über sich zu verfügen und sich selbst die Freiheit zu geben, die sie ihrem Lande nicht mehr geben konnten. Nachdem sie ihr Leben darauf verwandt hatten, dem sterbenden Rom zu dienen und für die Gesetze zu kämpfen, so starben sie tugendhaft und groß, wie sie gelebt hatten und ihr Tod war noch ein Tribut für den Ruhm des Römischen Namens, so daß man in keinem von ihnen das unwürdige Schauspiel wahrer Bürger sah, die einem Usurpator dienen.“ Wohl hätte aber dieser Briefsteller zum Theil dieselbigen

Gründe wider den Selbstmord dieser Römer gebrauchen können, die er wider seinen Freund anführt. Und dahin gehört auch das, was er ihm noch nachher schreibt: „Weißt du nicht, daß du keinen Schritt auf Erden thun kannst, ohne daß du eine Pflicht zu erfüllen findest und daß jeder Mensch schon durch seine Existenz nützlich für die Menschheit ist? — Wenn noch im Grunde deines Herzens die geringste Empfindung der Tugend ist, so lerne von mir, das Leben zu lieben. Jedesmal, wenn du dich versucht fühlst, aus demselben zu scheiden, so sage zu dir selbst: Ich will noch eine gute Handlung ausüben, ehe ich sterbe. Alsdann suche einen Armen, um ihn zu unterstützen, einen Unglücklichen, um ihn zu trösten, einen Unterdrückten, um ihn zu vertheidigen, auf. Bringe mir die Unglücklichen nahe, die sich nicht zu mir wagen, fürchte dich nicht, meine Börse und meinen Credit zu misbrauchen, nimm, erschöpfe mein Vermögen, mache mich reich. Hält dich diese Betrachtung heute zurück, so wird sie es auch morgen, übermorgen, dein ganzes Leben hindurch thun. Hält

sie dich nicht zurück, so stirb: du bist nur ein Bösewicht" *).

Ich muß noch einer Christensecte gedenken, bei welcher der Selbstmord zum Grundsatze und zum Verdienste wurde, und welche an die alten Cirkumcellionen erinnert. Es sind die Raskolniken oder Schismatiker, auch Staroverzi oder Altgläubige genannt, welche schon im 17. Jahrhundert in Rußland entstanden sind. Unter den Russen waren schon im 10. Jahrhundert bald nach ihrer Bekehrung zum Christenthum die biblischen und liturgischen Bücher aus dem Griechischen in das Slavonische übersetzt worden und wurden in diesen Uebersetzungen bei dem Gottesdienste gebraucht. Diese waren aber voll von Schreib- und anderen Fehlern und wichen in den verschiedenen Abschriften immer mehr von einander ab. Synoden und Bischöfe dachten daher darauf, diese Uebersetzungen kritisch und exegetisch zu verbessern und nahmen auch die Großfürsten zu diesem Zwecke zu Hülfe. Sogleich Anfangs,

*) Die Schrift der Frau von Stael sur le suicide habe ich nicht bekommen können.

schon im 16. Jahrhundert, wurden viele Klagen über dies Entstellen und Verderben heiliger Bücher und über die Gefahr, in welche dadurch der alte Glaube gebracht werde, laut. Dasselbige geschah bei den nachher wiederholten Correctionen. Die Zahl der Unzufriedenen wurde immer größer. Der Patriarch Nikon nahm noch andere Neuerungen, auch im Kirchenwesen, vor. Da trennte sich eine bedeutende Anzahl griechischer Christen von der herrschenden Kirche. Dies sind die Raskolniken. Sie behielten die älteren Ausgaben der Slavonischen Uebersetzungen bei, beschuldigten die von der andern Parthei, daß sie von dem alten, wahren Glauben abgefallen wären, wollten mit ihnen gar keine kirchliche Gemeinschaft mehr haben und behaupteten, daß bei ihnen die Sacramente ihre Kraft verloren hätten, daß bei ihnen keine wahre Ordination, kein ächter Priesterstand mehr wäre, gerade wie es ehmals die Donatisten machten. Sie wählten sich selbst ihre Priester und wollten unverrückt bei dem alten Glauben und Cultus beharren, kamen aber nachher auf manche ganz neue Lehren. Man betrachtete alles dies als Empörung gegen Kirche und

der geschrieben. Dieser gab eine Antwort, welche kräftiger und origineller ist, als der empfangene Brief. Er beweist seinem Freunde, daß die Selbsttödtung in seiner Lage und in den meisten Fällen eine Thorheit und ein Verbrechen sey. Es ist der Mühe werth, Einiges auszuzeichnen. „Junger Mann — ich kenne größere Uebel, als du. Ich habe eine starke Seele, ich bin Engländer, ich weiß zu sterben, denn ich weiß als Mensch zu leben und zu dulden. Ich habe den Tod in der Nähe gesehen, und betrachte ihn mit zu viel Gleichgültigkeit, um ihn zu suchen. — Du warst mir nothwendig, meine Seele bedurfte der deinigen — deine Vernunft konnte mich in der wichtigsten Angelegenheit meines Lebens aufklären; wenn ich mich derselben nicht bediene, wer ist Schuld daran? Wo ist sie geblieben? — Was kannst du noch thun? Wozu bist du in deinem Zustande gut? Welche Dienste kann ich von dir erwarten? Ein unvernünftiger Schmerz macht dich dumm und grausam. Du bist kein Mensch, du bist nichts. — Dein Brief, mit welchem du so zufrieden zu seyn scheinst, ist nichts als ein elendes und beständiges Sophisma, welches in der Verir=

rung deiner Vernunft die deines Herzens verräth und welches ich nur aus Mitleiden mit deinem Wahnsinne aufzulösen würdige. Du, der du an das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Menschen glaubst, denkst doch wohl nicht, daß ein vernünftiges Wesen nur aus Zufall einen Körper empfange und auf die Erde gesetzt sey, um zu leben, dulden und sterben? Das menschliche Leben hat doch wohl einen Zweck, ein moralisches Object? Doch lassen wir diese allgemeinen Maximen — in ihrer Anwendung findet sich immer eine besondere Bedingung, welche den Stand der Sachen so sehr verändert, daß der Mensch sich dispensirt hält, der Regel zu folgen, die er andern vorschreibt. — Du glaubst also, daß es dir erlaubt sey, dein Leben zu endigen. Der Beweis ist sonderbar: weil du Lust hast, zu sterben. Das ist gewiß ein für Verbrecher bequemer Beweis; sie müssen dir Dank für die Waffen wissen, welche du ihnen reichst; es wird keine Verbrechen mehr geben, welche sie nicht durch die Lust, sie zu begehen, rechtfertigen könnten; und sobald die Heftigkeit der Leidenschaft über den Schauer vor dem Verbrechen bei ihnen siegen

wird, werden sie in der Lust, Böses zu thun, das Recht dazu finden. Du darfst aufhören zu leben? Ich möchte wissen, ob du zu leben angefangen hast. Wurdest du auf die Erde gesetzt, um nichts daselbst zu thun? Hat dir der Himmel nicht mit dem Leben einen Beruf zu erfüllen aufgelegt? — Welche Antwort hast du für den höchsten Richter bereit, der Rechenschaft von deiner Zeit fordern wird? Was wirst du sagen? Ich habe ein gutes Mädchen verführt; ich lasse einen Freund in seinem Kummer zurück. Unglücklicher! Finde mir den rechtschaffenen Mann auf, der sich rühmt, genug gelebt zu haben, damit ich von ihm lerne, wie weit man sein Leben gebracht haben muß, um ein Recht zu haben, es zu verlassen. Du wiederholst die alten abgedroschenen Klagen über die Uebel, welche die Menschheit drücken und nennst das Leben selbst ein Uebel. Man findet aber keine Güter ohne Vermischung mit Uebeln — ist deswegen nichts Gutes in der Welt, und warum unterscheidest du nicht das, was von Natur ein Uebel ist, von demjenigen, was es nur durch Zufall wird? Das passive Leben des Menschen ist nichts und betrifft nur seinen Körper, von

welchem er bald befreit werden wird, aber sein actives und moralisches Leben, welches auf sein ganzes Daseyn Einfluß haben soll, besteht in der Thätigkeit seines Willens. Das Leben ist ein Uebel für den Lasterhaften, welcher glücklich ist, und ein Gut für den unglücklichen Tugendhaften: denn nicht seine vorübergehende Modification, sondern seine Beziehung auf seinen Zweck macht es gut oder böse. — Früher oder später wirst du getröstet werden, und sagen: Das Leben ist ein Gut. Du wirst wahrer reden, ohne besser nachzudenken: denn nichts wird sich verändert haben, als du selbst. Aendere dich also von jetzt an, und da alles Uebel in deiner schlechten Gemüthsstimmung liegt, so bessere deine unordentlichen Neigungen und verbrenne nicht dein Haus, um nicht die Mühe zu haben, es in Ordnung zu bringen. — Die Uebel der Seele sind von den Uebeln des Körpers sehr verschieden. Diese wurzeln sich ein, werden mit zunehmendem Alter schlimmer und zerstören endlich diese sterbliche Hülle. Jene aber verlieren sich, als äussere und vorübergehende Veränderungen eines unsterblichen Wesens, unvermerkt, und lassen es in seiner

ursprünglichen Natur, welche nichts verändern kann. Die Traurigkeit, die Langeweile, die Reue, die Verzweiflung sind keine langwierige Schmerzen, sie wurzeln sich nicht in der Seele ein, und die Erfahrung widerspricht immer dem bitteren Gefühle, welches uns unsere Leiden als ewig betrachten läßt. Ja selbst die Laster, welche uns verderben, scheinen nicht unauslöschlicher in uns zu seyn, als unsere Leiden, sie gehen vielleicht mit unserem Körper zu Grunde, der sie veranlaßt, und ein längeres Leben könnte hinreichen, die Menschen zu bessern und zu überzeugen, daß es nichts Besseres, als die Tugend giebt. Wie dem auch sey, weil der größte Theil unserer physischen Uebel unaufhörlich zunimmt, so können heftige und unheilbare körperliche Schmerzen einen Menschen berechtigen, über sich zu verfügen: denn, da alsdann alle seine Kräfte durch den Schmerz gelähmt sind und demselben durch kein Mittel abgeholfen werden kann, so hat er den Gebrauch seines Willens und seiner Vernunft nicht mehr, er hört, ehe er stirbt, auf, Mensch zu seyn und vollendet, indem er sich das Leben nimmt, nur die Verlassung seines Körpers, welcher

ihn beschwert und wo seine Seele schon nicht mehr ist. Nicht so ist es mit den Schmerzen der Seele, welche, wenn sie auch noch so lebhaft sind, doch immer ihr Gegenmittel mit sich führen. Nur die Dauer macht ein Uebel unerträglich. — Eine Reihe von Jahren macht für ein unsterbliches Wesen wenig aus. Schmerz und Freude gehen wie ein Schatten vorüber; das Leben verfließt wie in einem Augenblicke, es ist an sich nichts, sein Werth hängt von seiner Anwendung ab. Nur das Gute, was man thut, bleibt, und nur dadurch ist das Leben Etwas. Sage also nicht, daß es ein Uebel für dich ist, zu leben: denn es hängt allein von dir ab, daß es ein Gut für dich wird, und wenn es ein Uebel ist, gelebt zu haben, so ist das ein Grund mehr, noch länger zu leben".

Das ist das Vornehmste, was der Englische Lord wider den Selbstmord vorbringt. Man sieht schon hieraus, daß er ihn in einem gewissen Falle, wo er aber in der That kein Mord mehr ist, für erlaubt hält. Er geht aber noch weiter; Da sein Freund sich auf römische Beispiele berufen hatte, so führte er ihm zu Gemüthe, daß er sich mit einem

Brutus, Cato rc. gar nicht vergleichen dürfe. Er bemerkte, daß solche Römer in den schönen Zeiten der Republik sich nie gemordet, weil ihnen das Leben zur Last war und um sich der Last ihrer Pflichten zu entledigen, auch nicht im größten Unglücke, daß aber, als die Gesetze vernichtet waren und der Staat ein Raub der Tyrannen wurde, die Bürger ihre natürliche Freiheit und das Recht über sich selbst wieder nahmen. „Als Rom, sagte er, nicht mehr war, war es auch den Römern erlaubt, nicht mehr zu seyn; sie hatten ihr Geschäft auf Erden vollendet, sie hatten kein Vaterland mehr, sie hatten ein Recht, über sich zu verfügen und sich selbst die Freiheit zu geben, die sie ihrem Lande nicht mehr geben konnten. Nachdem sie ihr Leben darauf verwandt hatten, dem sterbenden Rom zu dienen und für die Gesetze zu kämpfen, so starben sie tugendhaft und groß, wie sie gelebt hatten und ihr Tod war noch ein Tribut für den Ruhm des Römischen Namens, so daß man in keinem von ihnen das unwürdige Schauspiel wahrer Bürger sah, die einem Usurpator dienen." Wohl hätte aber dieser Briefsteller zum Theil dieselbigen

Gründe wider den Selbstmord dieser Römer gebrauchen können, die er wider seinen Freund anführt. Und dahin gehört auch das, was er ihm noch nachher schreibt: „Weißt du nicht, daß du keinen Schritt auf Erden thun kannst, ohne daß du eine Pflicht zu erfüllen findest und daß jeder Mensch schon durch seine Existenz nützlich für die Menschheit ist? — Wenn noch im Grunde deines Herzens die geringste Empfindung der Tugend ist, so lerne von mir, das Leben zu lieben. Jedesmal, wenn du dich versucht fühlst, aus demselben zu scheiden, so sage zu dir selbst: Ich will noch eine gute Handlung ausüben, ehe ich sterbe. Alsdann suche einen Armen, um ihn zu unterstützen, einen Unglücklichen, um ihn zu trösten, einen Unterdrückten, um ihn zu vertheidigen, auf. Bringe mir die Unglücklichen nahe, die sich nicht zu mir wagen, fürchte dich nicht, meine Börse und meinen Credit zu misbrauchen, nimm, erschöpfe mein Vermögen, mache mich reich. Hält dich diese Betrachtung heute zurück, so wird sie es auch morgen, übermorgen, dein ganzes Leben hindurch thun. Hält

schon im 16. Jahrhundert, wurden viele Klagen über dies Entstellen und Verderben heiliger Bücher und über die Gefahr, in welche dadurch der alte Glaube gebracht werde, laut. Dasselbige geschah bei den nachher wiederholten Correctionen. Die Zahl der Unzufriedenen wurde immer größer. Der Patriarch Nikon nahm noch andere Neuerungen, auch im Kirchenwesen, vor. Da trennte sich eine bedeutende Anzahl griechischer Christen von der herrschenden Kirche. Dies sind die Raskolniken. Sie behielten die älteren Ausgaben der Slavonischen Uebersetzungen bei, beschuldigten die von der andern Parthei, daß sie von dem alten, wahren Glauben abgefallen wären, wollten mit ihnen gar keine kirchliche Gemeinschaft mehr haben und behaupteten, daß bei ihnen die Sacramente ihre Kraft verloren hätten, daß bei ihnen keine wahre Ordination, kein ächter Priesterstand mehr wäre, gerade wie es ehmals die Donatisten machten. Sie wählten sich selbst ihre Priester und wollten unverrückt bei dem alten Glauben und Cultus beharren, kamen aber nachher auf manche ganz neue Lehren. Man betrachtete alles dies als Empörung gegen Kirche und

Staat. Die Raskolniken wurden auf alle Weise gemartert, und schmerzhaften, schimpflichen Todesarten unterworfen; man wollte sie entweder ausrotten oder zur herrschenden Kirche zurückbringen. Sie wurden aber nur desto hartnäckiger und wütender und theilten sich in viele neue Secten ab. Je mehr man sie verfolgte, auf desto größere Tollheiten und Rasereien in Lehren, Gebräuchen und Sitten wurden sie hingetrieben. Die meisten von diesen Secten wollten keine geistliche und weltliche Obrigkeit mehr anerkennen und hielten den Selbstmord für erlaubt und verdienstlich. Sie vollzogen ihn nicht nur oft an sich, sondern suchten auch andere durch Zureden zu demselben zu bewegen, ja durch Drohungen und Martern zu nöthigen. Zu Hunderten und Tausenden stürzten sie sich oft ins Wasser oder Feuer, oder mordeten sich auf andere Weise. Sie wollten lieber durch eigene, als durch der Ketzer Hand sterben; auch davon abgesehen, betrachteten sie den Selbstmord als etwas Freies und Heiliges, als einen Märtyrertod für ihren Glauben, er wurde für sie Religion. In Ansehung aller sinnlichen Genüsse waren sie höchst enthaltsam, nüch-

tern und keusch, castrirten sich auch zuweilen, glaubten damit etwas Gott Wohlgefälliges zu thun und die Seeligkeit zu erwerben, und wollten sich damit auch dem Militärdienste entziehen. Sie sind schon lange ordentlicher und ruhiger geworden, werden nicht mehr verfolgt, sondern geduldet, aber es giebt ihrer noch eine sehr große Anzahl in mehreren Provinzen des Russischen Reichs *).

Ich habe hier nicht die Geschichte des Selbstmords und der Selbstmörder, sondern der Vorstellungen und Lehren davon schreiben wollen. Von Völkern, Gegenden und Zeitaltern, wo er vorzüglich herrschend war und sich ein besonderer Hang dazu offenbarte, ist daher nur zuweilen und im Vorübergehen die

*) Ausführlicher habe ich von den Raskolniken gehandelt in meiner Kirchlichen Geographie und Statistik II. 289 — 297. und in meinem Magazin für Religions- Moral- und Kirchengeschichte, II. 64 — 79. wo ich auch andere Schriften über sie nachgewiesen habe. Man setze zu ihnen noch das von Tzschirner und mir herausgegebene Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, I. B. 1. St. N. 6. hinzu.

Rede gewesen *). Es kann auch hier nur insofern in Betracht kommen, als es auf gewisse Vorstellungen und Ursachen führt, welche zum Selbstmorde reizen, veranlassen, hinreissen, auch wohl ohne Schuld des Thäters. Ich will also darüber noch einige Bemerkungen beifügen. Wie unter den Römern zu gewissen Zeiten die Selbsttödtung herrschte und mit welchen Begriffen und Nationaleigenthümlichkeiten sie zusammenhieng, hat sich in dieser Geschichte schon gezeigt. Man findet diese Neigung aber auch noch jetzt unter vielen Völkern und zwar in einem hohen Grade und seit undenklichen Zeiten. Die meisten dieser Völker sind in hohem Grade roh, stumpf, feig und schwach, ohne Gefühl von Würde und Selbstachtung. Sie fürchten den Tod, nur nicht, wenn sie sich ihn selbst geben, und das thun sie auch bei kleinen Uebeln und Besorgnissen, und besonders, wenn sie ausser

*) Besonders viel findet sich darüber in Robecks angeführten Schriften, in Meiners Abh. über den Hang mancher Völker zum Selbstmorde in dem Götting. Histor. Magaz. II. S. 104 — 109. und bei Osiander, a. O. 4. Kapit.

Stand sind, sich an ihren oder der Ihrigen Beleidigern und Feinden zu rächen, und zwar geschieht dies nicht nur von Männern und Jünglingen, sondern auch von Weibern, Mädchen und Kindern. Dahin gehören die Mongolischen Völker, die Kamtschadalen, die Tungusen, die Bewohner der Kurilischen Inseln, die Malayen, mehrere Amerikanische Nationen rc. Aber auch bei cultivirten Völkern zeigt sich dieser Hang, nur ist ihre Cultur einseitig und verkehrt. Bei den Chinesen wird der Selbstmord nicht nur dadurch, sondern auch durch ihre Gesetzgebung und Regierung befördert. Sie bleiben immer auf demselbigen Punkte der Bildung stehen, Alles soll so, wie es einmal und weil es schon lange bei ihnen ist, bleiben und das Beste seyn. Vom Fremden wissen sie nichts, oder, wo es ihnen bekannt wird, verachten sie es. Sie sind in Kleinigkeiten geschickt, ohne Geschmak, schlau, betrügerisch und eigennützig, geil und wollüstig, furchtsam und sclavisch, entnervt und durch despotische Behandlung gelähmt. Tod und Leben sind ihnen gleichgültig. Den zum Tode Verurtheilten wird es oft freigestellt, wie sie sich selbst töd-

ten wollen. Bei dem weiblichen Geschlechte ist der Selbstmord noch häufiger, als bei dem männlichen. Die Uebervölkerung des Lands mag auch dort zum Selbstmorde beitragen und der häufige Kindermord überhaupt zum Todtschlag angewöhnen. Auch die Japanesen haben keine Ahnung von der Sündlichkeit des Selbstmords, sie betrachten ihn vielmehr als eine Tugend, welche in das ewige, seelige Leben führt. Lehrer erzählen ihren Schülern Beispiele davon mit grossen Lobeserhebungen. Bei den Siamesen werden Selbstmörder wie Heilige verehrt. Die Wittwen in Indien betrachten es als eine Religionspflicht, als etwas Verdienstliches, als einen Beweis von Liebe und von schuldiger Ehrfurcht gegen eine alte Sitte, nach dem Tode ihrer Männer freiwillig zu sterben. Die Neger morden sich oft nicht nur aus Verzweiflung über ihren sclavischen und schrecklichen Zustand, sie betrachten diesen Tod auch als den Eingang in eine Freiheit, die ihnen niemand rauben kann, auch kleinere Uebel im freien Zustande und die Unmöglichkeit, sich an ihren Feinden zu rächen, reissen sie leicht zu dieser That hin. Eine ganz andere Be-

wandniß, als mit den bisher angeführten Völkern, hat es mit den Engländern, einer der kräftigsten, geistreichsten, originellsten und verdientesten Nationen, unter welcher der Selbstmord immer noch häufiger ist, als unter irgend einem Volke von Europa. Hier wirken viele und mannigfaltige Ursachen zusammen, am meisten in der Hauptstadt. Ich werde es nicht unternehmen, sie hier aufzuzählen und zu entwickeln. Oft führt man auch Ursachen dieser That an, welche eigentlich selbst Wirkungen des Hangs zum Selbstmorde sind, öfterer lassen sich die Ursachen gar nicht angeben. Nicht selten liegt daselbst der Grund in einer besonderen Art von Wahnsinn, worüber auch Englische Aerzte geschrieben haben. Ueber den Einfluß des Himmelstrichs und der Witterung, der Speisen und Getränke, der ganzen Lebensart, der Hab- Spiel- und Schauspielsucht ꝛc. will ich mich hier nicht verbreiten. Kopenhagen möchte nach London diejenige Europäische Stadt seyn, wo am meisten Selbstmorde vorfallen. Dies ist dort zwar schon etwas sehr Altes. Man weiß besonders, daß ehmals viele Einwohner erst einen anderen mordeten, um nachher zum

Tode verurtheilt und hingerichtet zu werden. Sie hielten nämlich den Selbstmord für ein weit größeres Verbrechen, als jeden andern Mord, ja für ganz unverzeihlich, und wenn sie einen andern getödtet hatten, so behielten sie noch Zeit zur Bekehrung und Reue, und glaubten auch durch die Hinrichtung ihr Verbrechen abzubüßen. Es wurden strenge Gesetze dawider gemacht. In neueren Zeiten aber sind die Selbstmorde dort in furchtbarer Progression gestiegen. Ich wage es nicht, die Ursachen davon zu erforschen *). In Frankreich hat sich seit der Verbreitung des Unglaubens und seit der Revulation die Zahl und Leidenschaft der Selbstmorde vermehrt und erhöht. In beidem lag ein starker Reiz zu dieser That. Die Revolution zog unzählige Glückswechsel und Drangsale, Ströme von Blut, unzählige Hinrichtungen und damit Gleichgültigkeit gegen den Tod und Selbstmord

*) In diesem Lande sind erschienen: Bastholm Betrachtninger over Selvmord 1787. Münter und Birch Provesore losninger om Selvmord og sammer Moralitaet 1789. Gamborg om S. 1796.

nach sich. Da aber der Franzose heiterer, leichtblütiger, beugsamer, gewandter und stärker im Unglücke ist, als der Engländer, so ist doch Paris niemals London in diesem Stücke gleich gekommen. Die Restauration hat neue Glückswechsel und neue politische Strebungen und Reactionen hervorgebracht. Der Präfect von Paris giebt jährlich eine Uebersicht von der Bevölkerung der Hauptstadt heraus. Nach derselben fielen im Jahr 1821 348 Selbstmörde vor, und unter denselben nur wenige von Weibspersonen. Die meisten waren Folgen von unglücklicher Liebe, Verrücktheit, häuslichem Elende, Krankheit, Liederlichkeit, Spiel, Lotterie, Armuth. Das Ersäufen war die beliebteste Todesart; das Verhältniß der Selbstmörder zu den Gemordeten war, wie 30 zu 1. Im Jahr 1815 belief sich nach officiellen Angaben zu Berlin die Zahl der Selbstmörder auf 58, was ohngefähr in demselbigen Verhältnisse zur Bevölkerung steht, wie in Paris*). In Deutschland überhaupt, wo diese That sonst selten

*) Buchholz Monatsschrift für Deutschland 1823. 12. Heft. S. 473.

war, ist sie in unsern Zeiten weit häufiger geworden. Wohl mögen das Sinken der Achtung gegen das positive Christenthum und die Verbreitung des Unglaubens besonders in gewissen Gegenden dieses Landes, der Einfluß von England und Frankreich, die vielen und langen Kriege samt ihren Folgen starken Antheil daran haben. Es kann wohl kaum geleugnet werden, daß das immer mehr zunehmende Lesen von Romanen und Schauspielen, das leidenschaftliche Schauen der letzten, die Beschaffenheit der berühmtesten und gelesensten dieser Dichtungen, die Empfindung bei vielen überspannten, sie krankhaft machten, die Empfindlichkeit gegen die Leiden des Lebens erhöhten und verstärkten, die Schwärmerei immer mehr entzündeten, und manche Selbstmorde beförderten. Zu Berlin lieben sich ein junger Mann und die Frau eines andern aufs heftigste. Sie beschließen den Tod, der Liebhaber ermordet wahrscheinlich zuerst die Geliebte, welche Mutter war, und dann sich selbst; in einer in der Hauptstadt erscheinenden Zeitung wird die That als groß und ruhmvoll angekündiget, die verwandten Geister dieser Personen aus allen Jahrhunderten

werden glücklich gepriesen und sie selbst erhoben, weil sie aus einem reinen Verlangen nach einer besseren Welt gestorben wären. Die Censur hatte den Abdruck dieser Lobrede gestattet, der König aber misbilligte es öffentlich und verbot solche Anzeigen für die Zukunft. Wenn der Selbstmord in Romanen und Schauspielen als eine schöne und erhabene Handlung dargestellt wird, wenn die anderen Seiten desselben sorgfältig verhüllt werden, wenn dies das künstlerische und theatralische Interesse nicht gestattet, wenn die Naturphilosophie und Chemie in solchen Schriften in das sittliche Leben übergetragen werden, wenn gelehrt wird, daß die Moralgesetze nur für gewöhnliche, gemeine, nicht aber für ausserordentliche, ausgezeichnete Naturen gelten, so ist die Wirkung bei einem für solche Lesereien enthusiasmirten Publicum vorauszusehen. Auch in Wien und Dresden haben die Selbstmorde sehr zugenommen. Selbst in gewissen Gegenden der reformirten Schweiz, in dem äusseren Rhoden von Appenzell, im Emmenthal, in Zürich und Basel, hat dieser Hang weit um sich gegriffen, und daß es auch in Genf geschah, darüber wird

man sich um desto weniger wundern, da in dieser Stadt schon lange fast Alles vorkam und sich vereinigte, was sonst nur in großen Hauptstädten gefunden zu werden pflegt. Man hat bei dieser Gelegenheit die Bemerkung gemacht, daß in den nichtkatholischen Ländern von Europa der Selbstmord weit häufiger sey, als in den katholischen *). Man hat dies daraus erklärt, weil der Katholike leicht Ablaß erlangen könne, weil seine Religion abergläubischer sey und ihm für eine leichte Cerimonie und geringfügige Buße Vergebung der Sünden verheisse und er also weniger in Melancholie und Wahnsinn gestürzt werde **). Dies möchte aber kaum die Sache erklären. Die größere Furcht vor den Strafen der Sünden wird eher vom Selbstmorde abhalten, als zu demselben antreiben und gewiß allein nicht leicht eine Schwermuth und Ver=

*) Blumenbach Medic. Bibl. 2, 1. S. 163. Arnolds Beobachtungen über die Natur, Arten, Ursachen und Verhütung des Wahnsinns und der Tollheit. A. d. Engl. von J. C. G. Ackermann. Lpz. 1784 S. 23 f.

**) Arnold a. O.

rücktheit hervorbringen, die gerade zu dieser That bestimmt. Andere *) haben den Grund darin gesucht, weil der Katholike die Beichte und letzte Oelung als Sacramente betrachte, die ihm, nebst der Messe, eine gewisse Hoffnung der Seeligkeit sichern. Wie dem auch sey, die katholische Religion enthält in Ansehung des Selbstmords eben so strenge Grundsätze, wie die protestantische, auch in katholischen Ländern, namentlich in Frankreich und Oestreich, sind die Beispiele desselben häufiger geworden und gewöhnlich liegen die Ursachen, aus welchen er unterlassen oder begangen wird, nicht in positiven, unterscheidenden Religionslehren.

In der von mir gelieferten Geschichte verdient unter Anderem das verschiedene Verhältniß, in welches man den Selbstmord zur Religion gesetzt hat, eine besondere Aufmerksamkeit. Man findet vielfältig das Urtheil, daß nur aus der Religion seine Unsittlichkeit dargethan werden könne. In diesem Lichte hat man ihn auch frühzeitig und vielleicht zuerst betrachtet, wiewohl man auch bald auf den Gedanken einer

*) Osiander a. O. 282 f.

Selbsttödtung aus Religion in gewissen Fällen, kam. Doch wurde auch bald an die Beziehung des Selbstmords auf andere Menschen und auf den Staat gedacht. Erst später kam man auf die Betrachtung, in welcher Beziehung er zu den Pflichten gegen uns selbst stehe. Was nun sein Verhältniß zur Religion betrifft, so konnten diejenigen, welche der Moral ein religiöses Princip zum Grunde legten, seine Unrechtmäßigkeit leicht darthun, wiewohl auch in der Geschichte nicht selten vorkommt, daß Gott selbst in gewissen Fällen den Menschen abrufe und ihm auflege, freiwillig aus dem Leben zu gehen. Man kann übrigens, auch ohne ein höchstes religiöses Moralprincip anzunehmen, doch die Religion als ein wesentliches Stück in die Moral einschließen, ja sie als eines ihrer Principien betrachten und dann kann man ohne Bedenken in dieser Wissenschaft auch aus der Religion Gründe wider den Selbstmord hernehmen. Auch ich habe diese Ueberzeugung, daß ohne Religion, ohne Glauben, ohne Verehrung, Liebe, Vertrauen gegen Gott die Moral selbst unvollständig, mangelhaft, ohne erwünschte Haltung und Kraft, und daß in die ächte sittlichgute Ge=

sinnung auch der Glauben an die Unsterblichkeit mit eingeschlossen sey. Diejenigen, welche die Unsittlichkeit des Selbstmords ohne alle Rücksicht auf die Religion erweisen wollten, haben, wie man gesehen hat, verschiedene Wege eingeschlagen, welche großentheils mit einander vereinbar seyn möchten. Zum Theil haben sie auch zugestanden, daß man in der Praxis die Religion bedürfe, um den anderswoher genommenen Gründen wider den Selbstmord mehr Kraft und Nachdruck zu geben. Am weitesten und schärfsten aber hat Kant die Religion, so wie von der Moral überhaupt, also auch von dieser Lehre entfernt gehalten; er kennt keine Pflichten gegen Gott und mußte die von der Religion hergenommenen Beweise und Beweggründe als heteronomisch, als störend für die Freiheit und reine Sittlichkeit betrachten. Gewisse Kantianer haben auch ausdrücklich gesagt, man könne aus der Unsterblichkeit gar nichts wider den Selbstmord hernehmen und beweisen, weil wir von ihr keine gewisse Erkenntniß haben, sondern sie nur hoffen können, ja daß, wenn wir sie annehmen, die Selbsterhaltung an Werth verlieren und der Selbstmord gewin-

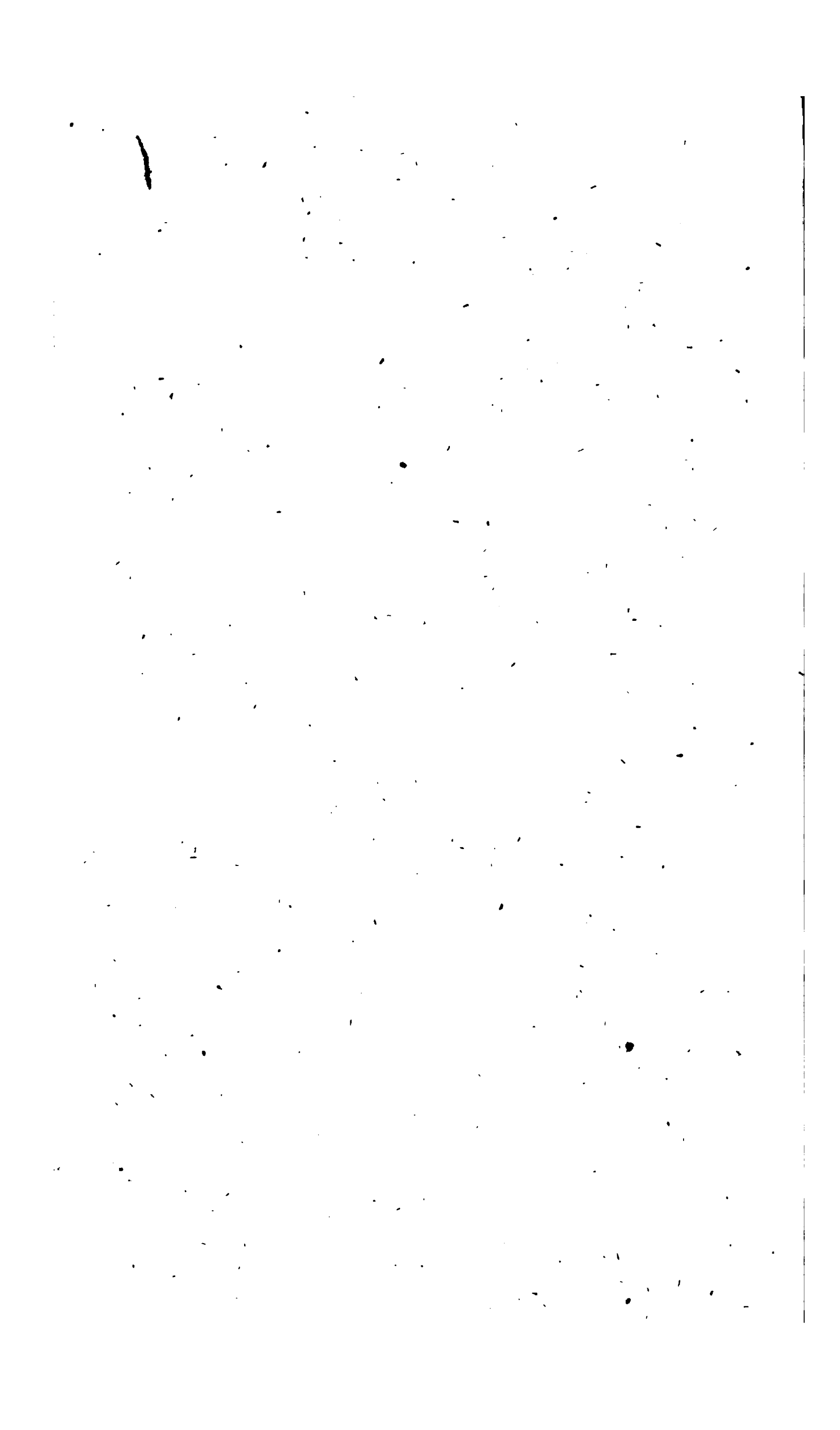
nen würde, weil wir uns alsdann durch denselben nur in ein anderes Leben versetzen, wo wir noch Pflichten, ja besser als hier, ausüben können; da hingegen, wenn die Unsterblichkeit ganz bei Seite gesetzt werde, der Selbstmord als eine Zerstörung der Freiheit und Sittlichkeit, also als unmittelbar und im höchsten Grade pflichtwidrig erscheine. Dagegen hätte aber doch auch ein Kantianer sagen können, daß uns in diesem Leben jederzeit bestimmte Pflichten aufgegeben sind, die wir jetzt erfüllen sollen und können, daß die Heiligkeit der Pflichten nicht erlaube, uns ihnen zu entziehen, daß jede solche Pflicht von uns ausgeübt werden solle, auch alsdann, wenn wir im andern Leben noch Pflichten üben zu können glauben, daß das Gegentheil immer einen Mangel an Achtung gegen das höchste und bestimmte Pflichtgesetz verrathe, daß also der Glauben an Unsterblichkeit die Unsittlichkeit des Selbstmords nicht vermindere. Was den Umstand betrifft, daß Gott und Unsterblichkeit nur Gegenstände des Glaubens, nicht des Wissens seyen, daß man also aus ihnen keinen Beweis hernehmen könne, so möchte am Ende auch die Pflicht ursprünglich

ein Gegenstand des Glaubens seyn und unser ganzes Wissen von einem Glauben ausgehen.

Man hat in dieser Geschichte auch das Urtheil gefunden, daß die Selbsttödtung an sich etwas Gleichgültiges sey, daß Alles auf die dabei zum Grunde liegende Gesinnung ankomme, daß ja gelehrt werde, es sey zuweilen Pflicht, sich in Todesgefahr zu begeben, den Tod von anderen zu leiden und sein Leben aufzuopfern; daß eben dies so viel als mittelbare Selbsttödtung sey, daß daher auch das, was man Selbstmord nenne, erlaubt und Pflicht seyn könne. Wohl sind Leben und Tod etwas an sich Gleichgültiges und werden nur durch die damit verknüpfte Gesinnung gut oder böse, wohl kann auch mit der Selbsttödtung eine edle Gesinnung verknüpft seyn. Aber objectiv und meist auch subjectiv ist der eigentliche grobe Selbstmord immer unsittlich. Der Fall, wo einer in seinem sittlichen Berufe sein Leben wagt und aufopfert, sich eher von einem andern tödten, als zu einem Verbrechen bewegen und gebrauchen läßt, ist ein ganz anderer, als der, wo man gewaltsame Hand an sich selbst legt. Dort giebt man das Leben um der Pflicht willen auf, weil man es

nicht erhalten kann, ohne die Pflicht zu verletzen und weil es eben dadurch seinen Werth verliert. Hier tödtet man sich selbst, ohne daß irgend eine Pflicht dazu aufforderte, ohne dadurch einem Verbrechen zu entgehen, ja indem man noch Pflichten ausüben könnte; man zerstört ein Leben, welches aus eben diesem Grunde noch einen hohen Werth hat und nicht gleichgültig ist, man begeht eine That, die an sich schon ein Verbrechen ist. Doch ich habe hier nicht im Sinne, eine moralische Theorie des Selbstmords zu schreiben, sondern wollte nur noch einige Gedanken beifügen, zu welchen mich die Geschichte veranlaßt hat.

Druck von Friedrich Ernst Huth.



Geschichte

der

Lehre von dem Gewissen.

Von

Carl Friedrich Stäudlin,
Doctor der Philosophie und Theologie,
Professor in der theologischen Facultät und Consistorialrathe
zu Göttingen.



Halle,
in der Rengerschen Verlagsbuchhandlung.
1824.

Inhalt.

Seite.

Ob und wiefern sich die Lehre vom Gewissen zu einem Gegenstande der Geschichte eigne. 1

Eigenthümlichkeiten und Plan dieser Geschichte. 4

Griechen und Römer.

Was man im Allgemeinen über diese Lehre bei ihnen findet. 6

Vorstellung von den Furien. Dahin gehörige Aussprüche des Cicero und Stelle Suetons über den Kaiser Nero. 7

Plato's Beschreibung des Gemüthszustandes des Tyrannen. 8

Seite.

Stoiker. Epiktet. Seneca. 11

Ciceros Lehre vom Gewissen. 13

Quintilian. 17

Plinius der jüngere. 17

Tacitus. 17

Juvenal. 18

Persius. 19

Claudian. 19

Resultat. 20

Das alte und neue Testament. Die Ebräer und Christen.

Was im A. T. darüber vorkommt. 21

Das Buch der Weisheit. 22

Philo von Alexandrien. 23

Das N. T. Verdienste, die sich das Christenthum um diese Lehre erworben hat. 24

Stellen des N. T. die ausdrücklich vom Gewissen handeln, erklärt. 25—51

Das Gewissen heißt auch daselbst Glauben und Herz. 51

Verschiedene Bedeutungen des Wortes in Classen gebracht. 52

Ueber die christliche Gewissenslehre überhaupt. 52—54

Seite.

Bei den Kirchenvätern ist darüber wenig zu finden. Johannes Chrysostomus. 55—60
Entstehung der Casuistik. 60—61
Die Astesana und Angelica. 62—73
Gerson. 73
Antonius von Florenz. 73
Der Probabilismus. 73
Scholastiker. Thomas Aquinas. Albrecht der Große. 74
Evangelische Moraltheologen. Calixt. Buddeus. Mosheim. Reuß. Crusius. J. A. Cramer. 81—117
Evangelische Casuisten. Warum sie so spät aufstanden. 118
Wodurch sie sich unterschieden. Balduin. Olearius. 119—122
Jesuiten. Ihre Casuistik und ihr Probabilismus. 122—125

Lehren neuerer Philosophen vom Gewissen.

Spinoza. 125
Knutsen. 126
Shaftesbury. 129

Die Lehre vom Gewissen scheint sich kaum zu einem Gegenstande der Geschichte zu eignen. Viele Jahrhunderte hindurch wird man kaum etwas von derselben gewahr. Auch später scheint sie nur Bruchstücke darzubieten, die sich in keinen historischen Zusammenhang bringen lassen. Die Verschiedenheit des Alterthums und der neueren Zeiten, das Fortschreiten und Zurückschreiten, die wechselseitige Einwirkung der Völker, Lehrer und Schulen scheint hier nicht nachgewiesen werden zu können. Das Wahre aber möchte Folgendes seyn.

Gestehen wir es nur aufrichtig: unsere ganze Geschichte besteht aus Bruchstücken; keine kann die Begebenheiten vollständig, in ihrem ganzen Zusammenhange, nach allen ihren Ursachen und Wirkungen darstellen; nicht einmal ein einzelner Gegenstand kann geschichtlich erschöpfend und genau durchgeführt werden. Phantasie, Vermuthung, Ahnung,

Scharfsinn kann Vieles ergänzen, aber nicht alle Lücken ausfüllen. Doch ist natürlich hier ein Unterschied des Mehr oder Weniger. Die Geschichte der Lehre vom Gewissen gehört unter diejenigen, welche am lückenhaftesten sind und am wenigsten Stoff und Zusammenhang darbieten, selbst unter den wichtigeren moralischen Lehren. Die Sittlichkeit der Schauspiele, der Selbstmord, der Eid, deren Geschichte ich schon in anderen Schriften erzählt habe, bot weit mehr Material und Zusammenhang dar. Das Gewissen ist etwas Geheimes, Inneres, Verborgenes, was nicht so in äußeren Handlungen, Anstalten, Sitten hervortritt, und erst später in wissenschaftliche Untersuchung genommen, mit dem Ganzen der Moral in Verbindung und unter Regeln gebracht wurde. Aber schon das ist ein wichtiger historischer Umstand. Nachdem die Lehre vom Gewissen endlich mehr hervortritt, so findet man Anfangs nur einzelne gelegenheitliche, wiewohl zum Theil sehr bedeutende, gewichtvolle, erhabene Aussprüche darüber, keine Theorie, kein Bestreben, diesen Gegenstand tiefer zu erforschen, und ihm in der Moral seine rechte Stelle anzuweisen. Dieß ist selbst unter Völkern der Fall, in deren Schooß die Philosophie blühte. In den ersten Versuchen, eine Wissenschaft der Ethik aufzustellen,

findet diese Lehre keinen besonderen Abschnitt, kaum eine beiläufige Aeußerung. Das Christenthum hat diese Lehre gehoben und mit herrlichen Sätzen bereichert. Aber auch dieß hat lange nicht die Wirkungen hervorgebracht, die man hätte erwarten und wünschen sollen. Auch die christlichen Theologen haben Jahrhunderte hindurch diesem Gegenstande nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt. Endlich bildete sich eine Casuistik, in welcher man die Lehre vom Gewissen ausführlich und genau untersuchte und eine Menge von Gewissensfällen auflösete. Es kam so weit, daß man in sehr vielen Schriften die ganze Moral in Casuistik auflösete. Dabei ist es nun freilich mit Recht nicht geblieben, aber seit dieser Zeit hat die Lehre vom Gewissen doch fast in allen philosophischen und theologischen Lehrbegriffen und Systemen der Moral ihre Stelle behauptet, sie ist Gegenstand tiefer, mannichfaltiger, abweichender Forschungen der Theologen und Philosophen geworden und geblieben. Was früher versäumt wurde, ist später reichlich ersetzt worden. Im Ganzen ist doch dieser Gegenstand von allen Seiten betrachtet und beleuchtet worden. Was früher nur in einzelnen Blicken und Aussprüchen kund wurde, ist doch nicht ohne Früchte für die Nachwelt geblieben und von ihr benutzt worden.

Nach diesen Gründen wird man nicht leugnen können, daß diese Materie einer geschichtlichen Behandlung fähig ist, doch mit gewissen Einschränkungen, Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten. Zu diesen gehört auch noch die Vieldeutigkeit des Worts: Gewissen im Griechischen, Lateinischen, Deutschen und wohl unter den meisten Völkern, welchen etwas davon bekannt geworden ist, und der Streit über die wahre Bedeutung. Es würde zweckwidrig seyn, eine bestimmte Bedeutung dieses Worts voraus in der Geschichte festzusetzen und durch sie hindurch zu verfolgen. Da würde die Geschichte einseitig und beschränkt werden und dem Leser vorgreifen, sie würde nicht die erwartete Belehrung schaffen und nicht den hinreichenden Stoff für das Nachdenken über diesen wichtigen Gegenstand darbieten. Alle Bedeutungen des Worts, so weit sie irgend in das Gebiet der Moral gehören, oder es berühren, kommen hier in Betracht und da mag dann zugleich darauf hingewiesen oder dem Leser Veranlassung zu der Bestimmung gegeben werden, was man vorzugsweise Gewissen nannte oder hätte nennen sollen.

In den heiligen Büchern der Ebräer und in den nach der Schließung des Kanons derselben unter

ihnen erschienenen moralischen Schriften, kommt fast nichts über diesen Gegenstand vor. Mit ihnen kann daher hier nicht der Anfang gemacht werden. Das Wenige, was man davon weiß kann mit dem Neuen Testamente und dem Christenthum in Verbindung gebracht werden. Dazwischen hinein aber fallen die Griechen und Römer, die man hier dem Ganzen voranstellen und zugleich mit einander verbinden kann, weil jedes dieser Völker für sich zu wenig Stoff geben würde und weil sie sich gegenseitig in dieser Materie erläutern. Darauf folgen Jesus und die Apostel, die christlichen Moraltheologen, besonders die Casuisten und Scholastiker, die protestantischen Moraltheologen, die Jesuiten und die neueren Moralphilosophen. Der Stoff scheint nicht mannichfaltig und umfassend zu seyn, doch wird er vielleicht mehr Ausbeute geben, als mancher Leser erwartet und immer wird es lehrreich seyn, hier die verschiedenen Bestimmungen, Unterscheidungen, Forschungen und Ausführungen über eine so heilige Sache zusammengestellt zu finden. Und da ein solcher Versuch noch nicht gemacht ist, so verspreche ich dem gegenwärtigen eine um so freundlichere Aufnahme.

Griechen und Römer.

Man findet bei diesen Völkern zwar noch keine philosophische Untersuchungen über das Gewissen. Diese Lehre wird bei ihnen noch nicht zum Gegenstande eines Unterschieds und Streits zwischen den philosophischen Schulen und Secten. Aristoteles und Cicero räumen ihr keine Stelle in der Ethik und Pflichtenlehre ein. Aber man findet doch gewisse Vorstellungen, Darstellungen, Schilderungen, Bemerkungen bei den Dichtern, Philosophen, Rednern, Geschichtschreibern, welche ungemein merkwürdig sind und zum Theil schon tief in die Natur des Gewissens eindringen.

Ich werde mich hier nicht in die Untersuchung über den Ursprung, Zweck und Sinn der griechischen und römischen Mythologie, worüber in unseren Zeiten so viel geschrieben und gestritten worden ist, einlassen, aber das hat doch wohl keinen Zweifel, daß viele Mythen etwas Moralisches darstellen und die Sittlichkeit an Religion knüpfen sollen. Man mag sich wohl ursprünglich noch mehr dabei gedacht haben, als rein Moralisches, aber dieß war doch auch dabei und wurde später von den Weiseren des Volks ausgeschieden. Dahin gehört auch die

Vorstellung von Erinnyen oder Furien. Sie wirkten in der Unter- und Oberwelt, verfolgten todte und lebende Verbrecher mit Schlangengeißeln und brennenden Fackeln. Sie strafen die Verbrechen durch unglückliche Schicksale und durch Erweckung des Gewissens und daher entstandener Wuth. Sie waren ohne Zweifel eine Erfindung der Dichter, welche die Strafe des Bösen und die Gewissensangst in lebendigen und persönlichen Bildern darstellen wollten. Wenn sie auch nicht bloß dieß wollten und wenn das Volk sich noch mehr dabei vorstellte, so war doch dieß der Grundgedanke, welcher auch von späteren Weisen ausdrücklich hervorgehoben wurde. In den Schriften des Cicero finden sich darüber mehrere treffliche Aussprüche. Glaubet nicht, sagt er, daß, wie ihr es oft in den Fabeln und auf den Schaubühnen sehet, diejenigen, welche gottlos und verbrecherisch gehandelt haben, durch die brennenden Fackeln der Furien verfolgt und geschreckt werden. Jeden quält sein eigener Selbstbetrug und Schrecken am meisten, jeden martert sein Verbrechen und macht ihn sinnlos, jeden schrecken seine bösen Gedanken und sein Gewissen; das sind die bei den Bösen einheimischen und beständigen Furien des Gemüths, durch

welche sie gepeinigt und verwirrt werden *). Die Wirkung des bösen Gewissens bei dem Kaiser Nero wird von einem Historiker so beschrieben: „Er konnte das Bewußtseyn des Muttermordes nachher nie ertragen, er gestand oft, daß er durch die Gestalt seiner Mutter, durch die Schläge und glühende Fackeln der Furien geängstiget werde" **). Bei Cicero ist es besonders merkwürdig, daß er das böse Gewissen nicht als eine Furcht vor den Strafen der Götter, auch nicht als eine wirkliche Strafe und Einwirkung derselben auf das Gemüth, sondern als Selbstbestrafung, als Selbstmarter, als Selbstverwerfung beschreibt. Dabei muß er den Grund des Gewissens in der Vernunft und Freiheit suchen, wodurch der Mensch über sich selbst das Urtheil spricht.

Bei dem Plato findet sich nichts Hierhergehöriges, ausgenommen die ausführliche Beschreibung des Gemüthszustandes des Tyrannen in

*) Orat. pro Roscio Amerin. c. 24. in Pison. c. 20. Vergl. De natur. deor. 3, 18. Legg. 1, 14. Itaque poenas luunt, non tam judiciis, quam quod eos agitant insectanturque furiae, non ardentibus taedis, sicut in tabulis, sed angore conscientiae fraudisque cruciatu.

**) Sueton, Ner. c. 34.

der Republik. Es ist aber voraus zu bemerken, daß der Tyrann, von welchem er redet, zugleich von Begierden und Leidenschaften aller Art beherrscht und daß nicht nur sein Gewissen, sondern zugleich auch sein innerer unsittlicher Zustand geschildert wird *). Ich will die Hauptzüge ausheben. Der Ungerechteste ist auch der Elendeste. Der Tyrann ist einem tyrannisch-beherrschten Staate am ähnlichsten. — Hier muß derjenige urtheilen, der mit seinen Gedanken in das Gemüth und die Sitten des Tyrannen eindringen kann, der nicht, wie ein Knabe, nur das Aeußere sieht und den tyrannischen Pomp bewundert, sondern ihn durchblickt, der unterscheiden kann, der gleichsam mit dem Tyrannen wohnt und Zeuge seiner häuslichen Handlungen und seines Betragens gegen die Hausgenossen ist (denn da sieht man einen am meisten von äußerem Scheine entblößt), der beobachtet, wie er sich bei öffentlichen Gefahren verhält. Ein solcher also kann am besten darüber urtheilen, wie sich ein Tyrann in Rücksicht auf Glückseligkeit und Elend gegen andere verhält. Wie in einem tyrannischen Staate das Vortrefflichste Sclave ist, so sind im Gemüthe des Tyrannen die vortrefflichsten Theile

*) De rep. L. IX. T. VII. Bip. p. 248. sqq.

andere Elende. Er ist in Wahrheit ein Sclave, an die gröste Schmeichelei und Abhängigkeit gebunden, der schlechtesten Menschen Schmeichler. Er sättiget seine Begierden niemals, bedarf immer das Meiste, stellt sich dem, der in das Innere seiner Seele blickt, wirklich arm, voll Angst in seinem ganzen Leben, von Angst und Schmerzen gepeinigt, alles wie der Staat, dem er vorsteht, dar. So ist er, ehe und nachdem er zur tyrannischen Herrschaft gelangt ist, neidisch, treulos, ungerecht, ohne Liebe, gottlos; er nimmt alles Böse in sich auf und nährt es. Daher ist er der Unglückseeligste und macht die, welche ihn umgeben, eben so, wie er selbst ist.

Von den Stoikern sind uns treffliche Aussprüche über das Gewissen aufbewahrt. Epiktet sagte: Als Knaben haben uns unsere Eltern einem Pädagogen übergeben, der uns überall beobachten sollte, als Männer aber übergebe uns Gott dem angeborenen Gewissen zur Bewachung, diese Wache müsse man also nicht verachten, weil wir sonst Gott mißfallen und Feinde unsers eigenen Gewissens seyn würden *).

*) Epict. Fragm. in Schweighaeuser Philos. Epict. Monum. T. III. n. 97. p. 98.

in die Gesellschaft und zum offenen, freimüthigen Treiben und Handeln führt *).

Nun mögen andere Römische Schriftsteller, und zwar Philosophen, Redner, Historiker und Dichter auftreten.

Bei Cicero zeigt sich diese Lehre schon in einer vielseitigeren Gestalt. Das Wort wird auch in mehr als Einer Bedeutung und die Sache wird auch durch: Religion ausgedrückt.

Wir finden bei ihm Lehren und Vorschriften, welche das Gewissen überhaupt betreffen. Er schreibt dem Gewissen in Ansehung der Tugenden

*) ep. 81. Si gratum esse non licebit, nisi ut videar ingratus, si reddere beneficium non aliter, quam per speciem injuriae potero, aequissimo animo ad honestum consilium per mediam infamiam, tendam; nemo mihi videtur pluris aestimare virtutem, nemo illi magis esse devotus, quam qui boni viri famam perdidit, ne conscientiam perderet ep. 113. Nihil sit illi cum ambitione et fama, sibi placeat. De vit. beat. c. 20. Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam. ep. 43. Bona conscientia turbam advocat. — Si honesta sunt, quae facis, omnes sciant — O te miserum, si contemnis hunc testem!

Augen des Volks geschehe, für rühmlicher, nicht, als wenn es sich zu verbergen brauche, sondern weil es keinen grösseren Schauplatz für die Tugend gebe, als das Gewissen *). Er schreibt dieß und jenes mit Freimüthigkeit, weil er sich auf sein Gewissen, auf das Bewußtseyn seiner Pflicht und wohlwollenden Absicht verläßt und dieses ist ihm mehr werth, als aller Menschen Gerede **). Indem er sich aus dem Vaterlande entfernen will, hält er sich an sein trefliches Gewissen, an den Gedanken, daß er sich um die Republik so gut als möglich verdient gemacht und immer göttlich gedacht und daß der Staat um dieselbige Zeit umgestürzt worden sey, die er vierzehn Jahre vorher vorausgesehen habe; in Begleitung dieses Gewissens reist er ab ***). Das Gewissen eines rechtschaffenen Willens hält er für den grösten Trost im Unglücke †), und im hohen Alter das Gewissen eines gut vollbrachten Lebens und die Erinnerung vieler Gutthaten für höchst erfreulich ††).

*) Tuscul. Dispp. 2, 26.
**) ad Familiar. 3, 7. ad Attic. 12, 28.
***) Attic. 10, 4.
†) Familiar 6, 4.
††) De senect. c. 3.

Dem Quintilian gehört der Ausspruch zu, daß das Gewissen nicht nur Ein Zeuge sey, sondern für tausend Zeugen gelte *).

Plinius der jüngere nennt es Seelengröße, nichts aus Großthuerei, sondern alles aus Gewissen zu thun, den Lohn guter Thaten nicht aus der Rede des Volks, sondern aus den Thaten selbst herzunehmen und die Früchte der Rechtschaffenheit im Gewissen, nicht aber im Ruhm zu suchen **).

Tacitus führt vom Kaiser Tiberius an, daß er einmal einen Brief an den Senat geschrieben, welcher so angefangen habe: „Mögen mich die Götter noch mehr verderben, als ich fühle, daß ich täglich zu Grund gehe, wenn ich weiß, was und wie ich euch schreiben soll.“ Und darauf setzt der Geschichtschreiber hinzu: „So sehr waren ihm seine Verbrechen und Schandthaten zur Strafe geworden. Nicht ohne Grund pflegte der trefflichste Weise zu sagen: Wenn der Tyrannen Gemüth ent-

Sprachgebrauch findet sich auch bei Terent. Heaut. Act. 1. scen. 3. v. 16. religio est dicere. Liv. Hist. 10, 37. s. daselbst Gronov. und Doering.

*) Inst. Orat. 5, 11.

**) Epp. 1, 8 und 22.

blößt würde, so könnte man Zerfleischungen und Wunden erblicken, indem ihre Seele, so wie der Körper durch Hiebe, also durch Grausamkeit, Wollust und böse Gedanken zerrissen werde. Nicht Glück, nicht Einsamkeit schützten den Tiberius davor, daß er nicht die Qualen seiner Brust und seine eigene Bestrafung bekennen mußte" *). Der Weise, von welchem Tacitus redet, ist ohne Zweifel Socrates, wenn es auch nur in Beziehung auf die schon angeführte Rede aus Platos Republik wäre.

Juvenal schildert die Qualen des bösen Gewissens so stark und mahlerisch, daß ich es nicht in Poesie wieder zu geben wage, sondern bloß einige Hauptzüge aushebe. Des Bösen erste Strafe ist die, daß kein Schuldiger durch sein eigenes Urtheil freigesprochen wird, wenn ihn auch der äußere Richter aus Gnade losspricht. Er entgeht deswegen der Strafe nicht, das Bewußtseyn seiner Thaten bestürzt, foltert und geißelt ihn im Stillen. Es ist eine grausamere Strafe, als Richter in der Ober- und Unterwelt auflegen können, Tag und Nacht seinen Zeugen in der Brust mit sich tragen zu müssen. Schon der Wille zu sündigen zieht innere Strafe

*) Annal. 6, 6.

noch sich, was wird nicht die That thun? Die Gewissensangst hört nicht einmal bei der Mahlzeit auf; der Gaumen ist wie von einer Krankheit ausgetrocknet, die Speise häuft sich zwischen den Zähnen, der Wein eckelt an. Wenn bei Nacht auch die Unruhe einen kurzen Schlummer erlaubt, so sieht der Schuldige die Gegenstände und Personen, an welchen er sich versündiget hat. Wenn es blitzt und donnert, so erzittert und erblaßt er und fürchtet, daß er getroffen werde. Wird er krank, so hält er es für eine göttliche Strafe, er wagt es nicht ein Opfer zu bringen, denn was könnte er hoffen und welches Opfer wäre nicht des Lebens würdiger, als er selbst? *)

Persius beschreibt die Gewissensangst des Tyrannen als schrecklicher, wie die Qualen derjenigen, welche in dem glühenden ehernen Ochsen des Phalaris schmachteten, und die Angst des Damokles, über dessen Haupt der entblößte Degen des Dionysius an einem Pferdehaar hing **). Und Claudianus stellt das böse Gewissen als eine Brandmarkung der Brust oder des Herzens dar *).

*) Sat. 13, 1—4. 192—235. 1, 165—168.

**) Sat. 3, 35—43.

***) In Rufin 2, 504 s. Ich darf hier noch Horazens Stelle anführen: Hic murus aheneus

Das Alte und das Neue Testament, die Ebräer und die Christen.

In den Schriften des A. T. kommt nicht einmal ein Wort vor, welches genau das ausdrückte, was die Griechen συνειδησις und die Römer conscientia nannten. Das griechische Wort findet sich zwar und das nur einmal in der Alexandrinischgriechischen Uebersetzung Kohel. 10, 10, aber da steht es für das Ebräische מדע, welches hier den Gedanken anzeigt. Es wird die Vorschrift gegeben: „Dem Könige sollst du nicht einmal in Gedanken fluchen" *). Das Ebräische Wort לב aber scheint allerdings zuweilen das Gewissen zu bezeichnen. Der Ebräer dachte unter dem Herzen den Sitz des Verstandes, des Urtheils, der Gedanken sowohl, als der Empfindungen, und daher konnte er dieß Wort auch zur Bezeichnung des Gewissens gebrauchen. Wenn Hiob seine Unschuld vertheidiget, so sagt er 27, 6. „Nichts peiniget mein Herz vom Anfange meiner Tage an." Da

*) Es kann übrigens wohl seyn, daß der Uebersetzer dem griechischen Worte συνειδησις auch die Bedeutung: Gedanke, inneres Urtheil zuschrieb, welche es zuweilen wirklich hat.

scheint das Herz allerdings das Gewissen anzuzeigen. Luther übersetzt die Stelle geradezu: „Mein Gewissen beißt mich nicht meines ganzen Lebens halber." Wenn von David, nachdem er ein Stück von des in einer Höhle schlafenden Sauls Mantel heimlich abgeschnitten hatte, 1 Sam. 24, 6. erzählt wird: „Darauf schlug ihn sein Herz" so kann man kaum etwas Anderes verstehen, als das Gewissen, welches ihn schlug, weil ihm jetzt die Handlung ungerecht und schmählich gegen den König dünkte. Dieselbige Redensart findet sich wieder 2 Sam. 24, 10. David hatte befohlen, daß das Volk gezählt würde, und zwar, wie es scheint, in der Absicht, alle Israeliten zum immerwährenden Kriegsdienste zu nöthigen. Nach der Zählung schlug ihn das Herz, er sprach zu Gott, daß er schwer gesündiget habe, das zu thun, und flehte ihn an, diese Missethat wegzunehmen. Wenn der König Salomo dem Simei das Verbrechen vorhält, das er gegen seinen Vater David begangen hatte, so spricht er zu ihm: „Dein Herz ist sich alles des Bösen bewußt, das du meinem Vater gethan hast." 1 Kön. 2, 44. Uebrigens findet man da, wo man es am ersten erwarten sollte, nämlich in den moralischen, kanonischen und apokryphischen Schriften der

Ebräer, weder das Wort: Herz, noch ein anderes ähnliches vom Gewissen gebraucht, ausgenommen im Buche der Weisheit 17, 11 — 13. Es wird hier die Angst, die mit der Bosheit und dem bösen Gewissen, besonders bei äußerem Unglücke, verbunden ist, sehr stark beschrieben. „Die Bosheit ist etwas Furchtsames, wenn sie durch einen inneren Zeugen verdammt wird und ein gepreßtes Gewissen ahnet immer das Aergste. Die Furcht entsteht daraus, wenn der Mensch von der Ueberlegung verlassen wird und keine Hülfe mehr weiß. Da sinkt die Hoffnung und man hält die Hülflosigkeit noch für drückender, als die äußere Plage."

Philo von Alexandrien beschreibt das Gewissen als einen Richter, welcher in jeder Menschenseele wohne, sich nie ein Verbrechen zu Schulden kommen lasse, immer das Böse hasse und die Tugend liebe, zugleich Ankläger und Richter sey, als Ankläger beschuldige und schrecke, als Richter gebiete, warne, zur Besserung ermahne; wenn er den Menschen auf andere Gedanken bringen könne, sich freudig mit ihm aussöhne, wo er es aber nicht könne, einen beständigen Krieg wider ihn führe, Tag und Nacht nicht von ihm ablasse und nicht aufhöre, ihn

mit mehr Sorgfalt erklärt und im Gemüthe und Leben wirksamer würde.

Es kommt hier darauf an, theils die Stellen des N. T. wo ausdrücklich vom Gewissen die Rede ist, genau zu durchgehen, zu entwickeln und die verschiedenen Bedeutungen des Worts zu unterscheiden, theils aber darauf, zu untersuchen, ob nicht von demselben auch unter andern Wörtern daselbst die Rede sey.

Jesus selbst hat in den Reden, welche die Evangelien von ihm aufbewahrt haben, nicht ein einigesmal ausdrücklich vom Gewissen gesprochen. Das beweist aber nicht, daß er nicht der Sache selbst die höchste Wichtigkeit beilegte, daß er nicht durch seine Lehre die Gewissen aufregen und sich an dieselbe wenden wollte. Was die Apostel darüber mit großem Ernst und Nachdruck gesagt haben, muß als Ausfluß und Folge von dem Geiste des Christenthums selbst betrachtet werden.

Was nun die Bedeutungen des Worts im N. T. betrifft, so sind sie in mehreren Stellen zweifelhaft. Ich will daher, wegen der Wichtigkeit der Sache, zuerst die einzelnen Stellen untersuchen, hernach die Bedeutungen, nach wahrscheinlichen oder sicheren

und ihn mehrmals gefragt hatten: ob er dafür halte, daß sie nach dem Mosaischen Gesetze gesteiniget werden soll, und er darauf geantwortet hatte: ist irgend einer unter euch frei von der Sünde, so werfe er den ersten Stein auf sie — so wurden sie von ihrem Gewissen gestraft oder überwiesen und gingen einer nach dem andern weg. Sie waren sich nämlich der Sünde, ja desselben Verbrechens bewußt, wegen dessen sie das Weib getödtet wissen wollten, sie wagten es nicht, sie länger anzuklagen, weil sie sich selbst zugleich angeklagt hätten. Nachdem sie alle weggegangen waren, fragt Jesus das Weib: Wo sind deine Ankläger, hat dich keiner verurtheilt? Der allgemeine Begriff vom Gewissen, welcher hier zum Grunde liegt, ist der, daß es ein Vermögen oder Actus des Gemüths sey, wodurch der Mensch in Rücksicht auf das moralische oder göttliche Gesetz sich selbst überführt, sich eine That zurechnet, sich richtet, sich anklagt und verdammt oder losspricht *).

*) Bei Philo kommt der Ausdruck: ὑπο του συνειδοτος ελεγχεσθαι ziemlich oft vor. Stellen sind von Wettstein bei Joh. 8, 9, gesammelt. Auch Cicero hat gesagt: conscientia convictus repente conticuit 3 Catil. 2, 13. pro Coelio. 23.

bedenken, daß hier Paulus, einst der eifrigste Vertheidiger des Jüdischen Cultus und der Verfolger der Christen, jetzt ein Apostel Christi und der Verkündiger des Evangeliums, wider solche spricht, welche ihn als Verächter des Mosaischen Gesetzes und des Jüdischen Volks und daher als gottlos, als einen Feind Gottes betrachteten. Diesen setzt er aufs treffendste entgegen, daß er immer, sowohl ehemals, da er noch Pharisäisch dachte, als jetzt, da er Christi Schüler und Apostel sey, seiner Ueberzeugung von dem, was recht ist, gemäß gelebt und gehandelt habe. Die Worte: τῷ Θεῷ scheinen ein Ebraismus und eben so viel zu seyn, als לאלהים in Ansehung Gottes, in Rücksicht auf ihn. Dadurch will Paulus zu erkennen geben, daß er den Gott der Juden nicht verachte, daß er als Christ noch denselbigen Gott verehre, den er einst als Jude verehrte, daß er immer das gethan habe, was er für den Willen Gottes hielt *).

*) Schleusner Lexic. N. T. h. v. erklärt die Stelle so: ego functus sum munere meo, nempe apostoli et doctoris christiani in honorem Dei, ita ut omni officio meo a me satisfactum esse mihi conscius sim. Das aber konnte kaum

ein

tius vorgezogen *), aber es ist nicht klar, was denn ein solches Gewissen sey, und er selbst hat es nicht näher erklärt. Einige verstehen die Worte so: ich bestrebe mich, ein Gewissen zu haben, das mich selbst für unanstößig, für rein und unschuldig erkläre. Da würde aber dem Worte im Grunde eine dritte, nicht erweisliche, Bedeutung beigelegt werden. Am natürlichsten und einfachsten ist es, bei der zuerst angegebenen und gewöhnlichen Bedeutung zu bleiben. Das Gewissen kann eben sowohl unverletzt genannt werden, als es gut, rein, verwundet, befleckt 2c. heißt. Verletzt, beleidiget, beunruhiget wird es durch Uebertretungen des Gesetzes und daher sagt man, daß der Sünder wider das Gewissen handle. Die Stelle wird also den Sinn haben: Ich bestrebe mich ein unverletztes Gewissen in Beziehung auf Gott und die Menschen zu haben, mir keiner Uebertretungen gegen sie bewußt zu seyn. Alsdann aber wird Gewissen hier überhaupt das Bewußtseyn guter oder unsittlicher Handlungen anzeigen. In diesem Sinne kommt es auch in anderen Stellen vor. 1 Tim. 4, 2, werden

*) Er übersetzt die Stelle: Exerceo me propter illam spem, ut conscientiam servem eam, quae nec Deum nec homines offendat.

Menschen beschrieben, welche durch Heucheley betrügen und im Gewissen gebrandmarkt sind. Die Brandmarkung war bei Verbrechern gewöhnlich und dieß ist von mehreren alten Schriftstellern treffend auf das Gewissen übergetragen worden, wie z. E. Claudian in einer schon angeführten Stelle sagt: Pectus inustae desormant maculae. In welchem Sinne aber Paulus dieß Bild gebraucht? Einige meynen, er habe damit die Wunden und Schmerzen des bösen Gewissens bezeichnen wollen *). Das ist aber kaum zu glauben, da hier nicht von dem schmerzhaften Actus der Brandmarkung, sondern von dem Zustande derjenigen die Rede ist, deren Gewissen schon lange gebrandmarkt ist. Andere sind im Gegentheile der Meinung, daß von der Gefühllosigkeit die Rede sey, welche durch Brennen am Körper entstehe, daß also hier Menschen geschildert werden, deren Gewissen unempfindlich ist, welche keine Gewissensbisse mehr fühlen oder sich nicht darum bekümmern **). Diese Erklä-

*) Schon Hesychius sagt wahrscheinlich mit Rücksicht auf diese Stelle: κεκαυτηριασμενοι (βεβασανισμενοι) μη εχοντες την συνειδησιν ὑγιη.

**) Schol. a. bei Mathäi: την εσχατην αυτων αναλγησιαν εδηλωσε· ὁ γαρ του καυτηρος τοπος νεκρωθεις

rung an sich kann man zwar nicht widerlegen, sie streitet auch nicht mit dem Zusammenhange, hat aber doch das wider sich, daß kein Alter dieß Bild in diesem Sinne gebraucht hat. Ich verstehe also solche Menschen, welche, wie Verbrecher an ihrem Körper, so an ihrer Seele gebrandmarkt sind, d. h. das unvertilgbare, unauslöschliche Bewußtseyn ihrer Laster und Verbrechen mit sich umhertragen. Der Apostel redet von solchen Menschen, die den Schein der Frömmigkeit und der Strenge der Sitten annehmen und dadurch andere täuschen, aber sich über sich selbst nicht täuschen und die Narben des Gewissens in ihrem Gemüthe nicht vertilgen können. Im 2 Kor. 1, 12. rühmt sich Paulus des Zeugnisses seines Gewissens, daß er aufrichtig und ehrlich, nicht hinterlistig gehandelt habe und eben so beruft er sich Röm. 9, 2. auf sein Gewissen, daß er nicht lüge.

Eine der merkwürdigsten Stellen findet sich Röm. 2, 15. Paulus hatte vorher erinnert, daß die Heiden, welche nicht, wie die Juden, ein geoffenbartes und geschriebenes Gesetz haben, sich selbst ein Gesetz seyen. Und darauf fährt er

[illegible]. Dieselbige Erklärung hat auch Reiz ad Lucian. T. I. p. 645. gegeben.

fort: οἰτινες ἐνδεικνυνται το ἐργον τȣ νομȣ γραπτον ἐν ταις καρδιαις αυτων, συμμαρτυρȣσης ἀυτων της συνειδησεως, και μεταξυ αλληλων των λογισμων κατηγορȣντων η και απολογȣμενων, ἐν ἡμερα οτε κρινει ὁ Θεος τα κρυπτα των ανθρωπων. Koppe hat in seiner Ausgabe folgende in gewissen Rücksichten neue Erklärung dieser Stelle gegeben: Die Heiden beweisen durch ihre Sitten und ein rechtschaffenes Leben, daß in ihrer Seele gewisse göttliche Gesetze seyen, welchen sie gehorchen: denn das bezeugt ihr eigenes Gewissen, und einst *) werden ihre eigenen Gedanken vom Guten und Bösen sie anklagen oder vertheidigen, nämlich am Tage, wo Gott richten wird. Diese Erklärung aber ist nicht nur gezwungen, sondern widerspricht auch den Gesetzen der griechischen Sprache. Ich will zwar nicht leugnen, was einige gethan haben, daß μεταξυ zuweilen: nachher anzeige **); ich will

*) Nach μεταξυ wird ein Comma gesetzt und es selbst als Adverbium genommen.

**) Dieß haben Krypke Obss. sacr. II. 67. und Krebs Obss. Flav. 220. bewiesen, und Schneider in seinem Wörterbuche hat Beispiele davon angeführt.

auch nicht darauf dringen, daß sonst μεταξυ immer von einer sogleich folgenden, nicht aber entfernteren Zeit gebraucht werde *), aber das leugne ich: daß nach griechischem Sprachgebrauche gesagt werden könne: ἀλληλων των λογισμων κατηγορουντων η και ἀπολογουμενων anstatt: ὁι ἑαυτων λογισμοι κατηγορησουσιν η και ἀπολογησονται αυτους. Αλληλων kommt in diesem Sinne entweder gar nicht oder doch höchst selten vor, ich habe mit aller Mühe kein Beispiel davon auffinden können; es bedeutet sonst immer und namentlich im N. T. so viel als εναλλαξ wechselseitig, gegenseitig, unter einander. Allerdings wird zuweilen ἑαυτοι anstatt αλληλοι gesetzt 1 Thess. 5, 13. Jud. 20. Darüber aber folgt noch nicht, daß αλληλ. auch für ἑαυτ. gesagt werden könne. Auch ist es ganz ungewöhnlich, daß αλληλων vor das Substantiv gesetzt werde, von welchem es regiert wird, und nicht erst auf dasselbe folge. Ammon, welcher den Koppischen Commentar über den Brief an die Römer neu herausgegeben, hat diese Auslegung mit Recht verworfen, selbst aber den 15. Vers so erklärt: daß

*) Hesychius erklärt es ausdrücklich durch; ἐξαιφνης, μετ' ὀλιγον.

eine moralische Norm des Handelns in die Gemüther der Heiden geschrieben sey, das beweisen sie durch ihre rechtschaffenen Handlungen, auch ihr Gewissen und ihre nach der Handlung sich wechselseitig anklagenden oder vertheidigenden Gedanken stimmen bei oder beweisen es. Wider beide Erklärungen läßt sich einwenden 1) daß der Begriff des rechtschaffenen Lebens oder guter Handlungen dadurch in den Text hineingetragen, 2) daß nicht genau erklärt wird, was denn das Gewissen bezeuge oder welcher Sache es beistimme. Wenn man antwortet: es bezeuge, daß das Gesetz ins Herz geschrieben sey, so kann man wieder fragen: wie, auf welche Art und Weise wird dieß von dem Gewissen bezeugt? Die Heiden — das ist der wahre Sinn dieser Stelle — beweisen oder sind sich selbst ein Beweis, daß das Moralgesetz in ihre Gemüther geschrieben sey, das bezeugt ihr Gewissen, wodurch sie sich selbst richten und welches ein Gesetz voraussetzt, ohne welches gar nicht gerichtet werden kann. Nun werden die Actus und Wirkungen des Gewissens beschrieben: die Gedanken, Urtheile, Meinungen verklagen und entschuldigen sich untereinander. Die Gedanken werden hier als Personen vorgestellt, die sich wechselseitig

verklagen und vertheidigen. Der Mensch, sofern er Gewissen hat, scheint eine mehrfache Persönlichkeit an sich zu haben. Das Gewissen ist ein inneres Gericht, in welchem in Einer Person vereinigt ist, was bei anderen Gerichten zwischen mehreren Personen getheilt ist. Der Mensch ist hier Richter, Ankläger, Vertheidiger, Zeuge. So reden mehrere Alte vom Gewissen, wie ich vorhin gezeigt habe. Auch Paulus hat hier etwas von dieser Vorstellung. Nun besteht das, was er das Gewissen hier bezeugen läßt, nicht in Handlungen, sondern darin, daß das Moralgesetz ins Herz gepflanzt sey. Was die Worte betrifft: ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ Θεὸς ꝛc., so kann man sie entweder mit V. 12. in Verbindung setzen, und V. 13—15. in Parenthese lesen, oder auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen. Im letzten Falle wird man ἐν ἡμέρᾳ als Ebraismus betrachten müssen für לַיּוֹם „in Beziehung auf den Gerichtstag." Dieß kann alsdann wohl keinen andern Sinn haben, als den, daß das Gewissen, unser innerer Richter, sich auf den äußern und göttlichen Richter beziehe, sein Ankündiger und Dollmetscher sey, und uns das Daseyn eines solchen Richters, die Strafen und Belohnungen des zukünftigen Lebens andeute. Das ist wohl der Grund,

oder doch der Hauptgrund, warum man das Gewissen auch Religion genannt hat. Der Begriff des Gewissens, welcher in dieser Stelle herrscht, ist also allerdings der eines innern Gerichts oder eines Vermögens des Gemüths, wodurch der Mensch sich selbst anklagt, vertheidiget, und nach dem natürlichen Moralgesetze sich selbst richtet, verurtheilt oder losspricht.

Nachdem Paulus Röm. 13, 5. zum Gehorsam gegen die Obrigkeit ermahnt hatte, weil sie von Gott eingesetzt sey, so setzt er noch hinzu, daß man sich ihr nicht bloß aus Furcht vor bürgerlichen Strafen, sondern um des Gewissens willen unterwerfen müsse. Hier ist von dem Gewissen als Quelle und Beweggrunde der Handlungen die Rede; es bezieht nicht auf das, was geschehen ist, sondern auf das, was geschehen soll. Der Apostel will, man soll der Obrigkeit in der Ueberzeugung gehorchen, daß es recht und dem Willen Gottes gemäß sey, indem die Obrigkeit Gottes Dienerinn und von ihm zum allgemeinen Besten eingesetzt sey. V. 1—4. Diesen Beweggrund unterscheidet er von dem der Furcht vor Strafen und setzt ihn über denselben hinauf.

Im 1 Kor. 8, 7. 10. 12. lesen wir ungewöhnliche Redensarten vom Gewissen. Unter den Chri-

sten zu Korinth gab es solche, welche die Reste vom Fleische der Thiere, die den heidnischen Göttern geschlachtet worden waren, mit ihren heidnischen Freunden zu Haus oder in den Tempeln aßen, auch wohl zuweilen den heidnischen Opfermahlzeiten selbst beiwohnten. Sie entschuldigten sich so: Da die heidnischen Götter gar nicht existiren und da das Fleisch dieser Opferthiere von anderem Fleische nicht verschieden ist, so sündigt man nicht durch das Essen desselben. Paulus giebt dieß zu, erinnert aber: ȣκ εν πασιν ἡ γνωσις· τινες δε τῃ συνειδησει τȣ ειδωλȣ ἑως ἀρτι ὡς ειδωλοθυτον εσθιȣσι, και ἡ συνειδησις ἀυτων, ἀσθενης ὀυσα, μολυνεται. Es ist klar, daß Paulus sagen will: nicht alle haben jene Erkenntniß, sondern es gebe vielmehr solche Christen, welche glauben, daß die heidnischen Götter wirklich existiren und daß das ihnen geschlachtete Fleisch von anderem verschieden sey, daß also ein Christ nicht davon essen dürfe, welche demnach, indem sie dennoch davon essen, wider ihr Gewissen handeln. Der Apostel will also diejenigen, welche mehr Erkenntniß haben, ermahnen, nicht länger durch ihr Beispiel die Schwächeren zu reizen und zur Verletzung ihres Gewissens zu verleiten. Schwieriger

Empfindung, welche daraus entsteht, wenn der Ueberzeugung Gewalt angethan und ihr entgegen gehandelt wird. V. 12. wird, wie es scheint, in denselben Sinne gesagt: „das Gewissen schlagen oder verwunden, welches nicht bloß auf die Meinung, sondern auch auf das Gefühl geht.“ Das Gewissen eines andern Menschen beflecken oder verwunden heißt daher nicht nur, ihn bewegen, wider seine Ueberzeugung von dem, was recht oder unrecht ist, zu handeln, sondern auch, ihn dadurch beunruhigen und ängstigen. Ohngefähr das Gegentheil sagt der Ausdruck: das Gewissen erbauen V. 10. Das heißt nicht nur einen bewegen, dem rechten Gewissen gemäß zu handeln, sondern auch sein Gemüth dadurch aufrichten und erfreuen. Paulus schreibt hier gewissermaßen ironisch und sarkastisch. Ohne Zweifel hatten die freier Denkenden und Urtheilenden an ihn geschrieben, daß sie durch ihr Beispiel das irrende Gewissen der Schwachen berichtigen und bessern wollen. Das ist eine schöne Besserung, antwortet er ihnen, andere dahin zu bringen, daß sie wider ihr Gewissen handeln und sie dadurch beunruhigen!

In einer andern Stelle 1 Kor. 10, 25—31. giebt Paulus eine Vorschrift, was zu thun sey,

wenn Fleisch von heidnischen Opferthieren auf dem Markte feil sey, oder ein Christ von einem Heiden zur Mahlzeit gebeten und solches Fleisch aufgesetzt werde. Was das Erste betrifft, so will der Apostel, daß die Christen Alles, was auf dem Markte ausgeboten werde, kaufen und essen, da alle Speisen von Gott geschaffen seyen; setzt jedoch hinzu: μηδεν ανακρινοντες fraget nicht nach, ob nämlich das Fleisch für die Götzen geschlachtet worden sey, δια την συνειδησιν. Diese Worte verstehen alle Ausleger so: wegen eures Gewissens *). Ich ziehe aber vor, das Gewissen des andern zu verstehen. Vergl. V. 29. Hier und dort ist Gewissen die moralische Meinung und Ueberzeugung. Paulus will, daß man nicht darnach fragen soll, ob das feile Fleisch von heidnischen Opferthieren sey oder nicht, damit nicht der, welcher es

*) Rosenmüller Scholia ad h. l. erklärt sie so: ne conscientia vestra perturbetur und bemerkt dabei: fieri poterat ut macellarius, antequam ad macellum carnes ferret, aliquid de iis in aram dedisset vel ut sacerdotes partes, quae ipsis cedebant, venderent. De eo non vult sollicite inquiri; licet nescire talia et nescisse se dicere, sine scrupulo.

verkauft, auf die irrige Meinung geleitet werde, daß es von anderem Fleische verschieden sey und daß die Christen selbst diesen Unterschied machen. Daß dieß die wahre Erklärung sei, erhellt auch aus dem Nachfolgenden V. 27—29. Hier wird der Sinn ausgedrückt: Wenn ein Heide euch zur Mahlzeit bittet und ihr das, was aufgesetzt wird, nicht abweisen wollt, so esset, und fraget nicht, ob es Opferfleisch sey, wegen des moralischen Urtheils des andern; wenn aber der andere ausdrücklich, vielleicht um euch zu versuchen, euch anzeigt, daß es Opferfleisch sey, so esset nicht und zwar um des andern, der es euch angezeigt hat, und seines Urtheils willen, damit er nicht meyne oder aus Spott sage, die Christen erlauben sich Handlungen, welche abgöttisch seyen. Paulus hatte ausdrücklich gesagt: Ich rede aber nicht von dem eigenen Gewissen, sondern von dem des andern, συνειδησιν δε λεγω, ουχι την εαυτου, αλλα την του ετερου. Jenes ουχι την εαυτου erklärt er so: denn warum sollte meine Freiheit von dem Gewissen eines andern gerichtet werden? d. i. warum sollte meine freie Ueberzeugung von dem, was erlaubt ist, durch die Ueberzeugung eines andern gerichtet werden, von einem fremden Richter und

Leiter abhängen? Der Apostel lehrt also, daß ein solcher Mensch aus eigenem Gewissen essen könne, aber wegen des Gewissens oder Urtheils des andern sich der Speise enthalten müsse. Hier wird also zum höchst seltenen Beispiele Gewissen von dem Urtheile, welches einer nicht von sich selbst, sondern von einem andern fällt, gebraucht. Diesen Sinn nehme ich in der Stelle 2 Kor. 4, 2. nicht an. Denn, indem Paulus sagt, er empfehle sich durch Offenbarung der Wahrheit jedem Gewissen der Menschen oder dem Gewissen, dem Urtheile aller Menschen, so will er nicht das Urtheil anderer Menschen von ihm, sondern von dem, was recht und gut ist, verstanden wissen; diesem Urtheile und Gefühle will er entsprechen und dadurch sich selbst empfehlen. Da aber Menschen sich irren können, so ruft er Gott zum Zeugen an mit den Worten: vor Gott. Fast parallel ist die Stelle 2 Kor. 5, 11, wo der Apostel sagt, er suche die gute Meinung der Menschen durch Treue in seinem Berufe zu erwerben; da er aber eingedenk ist, daß Menschen von Menschen kein ganz gewisses und wahres Urtheil fällen können, so beruft er sich auf Gott, vor welchem seine Brust.

und sein Leben offen darlege *). Doch setzt er noch hinzu: Ich hoffe auch in euren Gewissen offenbar zu seyn, d. i. ich hoffe, daß ich auch euch bekannt und offenbar bin, daß nichts an mir und meinem Leben ist, was eurem Urtheile von dem, was recht ist, widerspräche.

In drei Stellen des ersten Briefs an den Timotheus verbindet er den Glauben mit dem Gewissen. 1, 5. stellt er Liebe aus reinem Herzen und aus gutem Gewissen und aus ungeheucheltem Glauben als den höchsten Zweck des Christenthums dar. Das reine Herz und das gute Gewissen scheinen kaum verschieden zu seyn; dieses steht wohl für die gute Gesinnung, woraus es allein entspringen kann. Es hat keinen Zweifel, daß eine von Lastern reine Seele, der gute Sinn und der Glauben an Gott die wahren Quellen der ächten Liebe gegen den Nächsten sind **). (Vergl. 2 Petr. 1, 5—7). Von der an-

*) Lactant. Instit. div. 6, 24. führt aus einem verlorenen Buche von Seneca an: Nihil prodest, inclusam esse conscientiam, patemus Deo.

**) Uebrigens bemerkt Grotius hier: Dat nobis Paulus brevem genealogiam, sed perutilem. Ex fide minime ficta nascitur bona conscientia i. e.

dern Seite lehrt Paulus auch, daß der wahre Glauben von der Tugend, der guten Gesinnung und der Beschaffenheit des Lebens abhänge. Er sagt, daß einige, weil sie das gute Gewissen vernachlässiget und weggeworfen hätten, den wahren Glauben verloren hätten und in Irrthümer versunken wären, er ermahnt den Timotheus und die Diakonen, daß sie mit dem Glauben ein gutes Gewissen oder ein gutes Herz und Leben oder Gewissen verbinden und das Geheimniß des Glaubens in einem reinen Gewissen bewahren sollen. 1 Tim. 1, 19. 3, 9. Auf ähnliche Weise versichert er, daß er selbst Gott immer mit reinem Gewissen gedient habe, 2 Tim. 1, 3.

Der Verfasser des Briefs an die Ebräer wiederholt es mehrmals, daß die christliche Religion weit mehr auf das Gewissen gehe und einwirke, als die Mosaische. 9, 9. wird gesagt, daß die Gott dargebrachten Opfer in Ansehung des Gewis-

i. e. abstinentia a peccatis. Hinc puritas cordis i. e. interior. Hinc porro dilectio. Immer lehrt er, daß die christliche Tugend in ihrem Ursprunge mit dem Glauben zusammenhänge.

sens nicht zum Zwecke führen *), d. h. den Darbringenden nicht überzeugen konnten, daß er ganz ausgesöhnt und von den Strafen der Sünden frei sey. Unter dem Gewissen kann hier die Ueberzeugung, oder das Bewußtseyn, oder das Gemüth verstanden werden. Die letzte Bedeutung kann auch V. 14. Statt finden, wo es heißt, daß der Tod Christi das Gewissen von todten Werken reinige, um dem lebendigen Gotte zu dienen. Schon Theophylactus erklärt hier das Gewissen durch Seele (ψυχην) und der Sinn kann der seyn, daß der Glaube an Jesu Versöhnungstod das Gemüth neu belebe, vom Bösen befreie, mit kindlichem vollen Zutrauen zu Gott erfülle und dadurch den Grund zum wahren sittlichen Leben lege. 10, 4. ist vom Bewußtseyn der Sünden (συνειδησις ἁμαρτιων) welches mit Furcht vor den Strafen verknüpft ist, die Rede und es wird wiederholt, daß die Opfer die Juden von diesem Bewußtseyn nicht befreien konnten und damit zu erkennen gegeben, daß nur der Tod Jesu dasselbe schenken und uns von jener Furcht heilen könne. Daher heißt es auch V. 22,

*) τελειωσαι. Ueber den biblischen Sinn dieses Worts s. Storr Brief an die Ebräer S. 117 ff.

daß die Gewährer der wahren Christen von dem Blute Christi besprengt und vom bösen Gewissen rein gewaschen werden. 13, 18. ist das gute Gewissen eine Folge des thätigen Willens, in allen Stücken einen rechtschaffenen Lebenswandel zu führen. Man sieht, daß unter dem Gewissen bald das, was es eigentlich ist, bald die Ursache desselben verstanden wird.

So ist es auch bei Petrus. Das gute Gewissen bezeichnet bei ihm nicht bloß das Bewußtseyn des Rechten, sondern auch die rechte Gesinnung und Lebensweise selbst 1 Br. 3, 16. 21. wie aus dem Zusammenhange erhellt. Er bedient sich aber auch 1 Br. 2, 19. des sonst ganz ungewöhnlichen Ausdrucks: συνειδησις Θεȣ, Gewissen Gottes, allein er wird V. 20. durch αγαθοποιȣντες, welches ihm ganz parallel ist, hinreichend erklärt. Derselbige Satz wird in beiden Versen nur mit verschiedenen Worten ausgedrückt:

V. 19. τȣτο γαρ χαρις, ει δια συνειδησιν Θεȣ ὑποφερει τις λυπας, πασχων αδικως.

V. 20. ει αγαθοποιȣντες και πασχοντες ὑπομενετε, τȣτο χαρις παρα Θεῳ.

Das ist Gott wohlgefällig, wenn einer wegen des Gewissens Gottes Schmerzen erduldet, indem er unschuldig leidet.

Wenn ihr, indem ihr Gutes thut und leidet, duldet, so ist das Gott wohlgefällig.

Aber der Ausdruck: *Gewissen Gottes*, ist auf verschiedene Art aufgelöst. *Grotius* *) versteht darunter *das Bewußtseyn desjenigen, was einer Gott schuldig ist*; *Schleusner* **): *die Gewissenhaftigkeit, welche Gott fordert.* Man könnte auch übersetzen: *Wegen eines sich Gottes bewußten Gemüths.* In jedem Falle ist hier nicht nur davon die Rede, was man gewöhnlich Gewissen nennt, sondern auch von Pflichten, die man gegen Gott erfüllt hat, von einem seinen Geboten gemäßen Leben, von einem Handeln im Bewußtseyn Gottes. Auf gleiche Weise werden die Christen 1 Petr. 3, 16. ermahnt, *daß sie ein gutes Gewissen haben sollen* ***); und das erklärt er selbst durch den *guten christlichen Lebenswandel.* Eben so

*) Annotatt. ad h. l.

**) Lexic. N. T.

***) ἔχοντες steht, wie öfters die Participien, für den Imperativ.

ist der Ausdruck zu nehmen, wenn es V. 21. heißt, daß durch die Taufe nicht bloß die Flecken des Körpers abgewaschen, sondern auch ein gutes Gewissen gelobt und versprochen werde. Es lag nicht nur diese Bedeutung in der Taufe, sondern es war auch uralte Sitte in der christlichen Kirchen, daß die, welche durch die Taufe geweiht wurden, ausdrücklich gelobten, allen Lastern zu entsagen und der Tugend zu leben, also ein gutes Gewissen zu haben.

Das Gewissen wird im N. T. auch durch Glauben ausgedrückt. Paulus sagt Röm. 14, 23.: Was nicht aus Glauben geht, das ist Sünde. Das Gewissen konnte um so eher Glauben genannt werden, da beide Wörter eine feste und richtige Ueberzeugung ausdrücken, und der Glaube an Gott in enger Verbindung mit dem eigentlichen Gewissen steht. Schon Chrysostomus, Ambrosius, Oekumenius und andere Väter, Grotius und viele Neuere haben dem Worte: Glauben hier diese Bedeutung zugeschrieben. Andere, namentlich Augustinus *), Prosper **),

*) Contr. Julian. 4, 3. de gratia c. 26.

**) De vit. contemplat. 3, 1. 5.

Buddeus *) ꝛc. haben dabei an den Glauben an das Verdienst Jesu gedacht. Aber so eingeschränkt dachte Paulus nicht, daß er Alles, was nicht aus diesem Glauben entspringt, für Sünde hätte erklären können, wie man schon aus Röm. 2, 12—16. ersieht.

Auch das Wort: Herz zeigt im N. T. sehr wahrscheinlich zuweilen das Gewissen an. Das entsprechende Ebräische Wort kann ohnehin diese Bedeutung haben, und bei Johannes kommt 1 Br. 3, 19—21. in einer Verbindung und unter Prädikaten vor, die hier fast nicht daran zweifeln lassen. Da ist nicht nur davon die Rede, daß der Mensch sein Herz vor Gott beunruhige, sondern auch davon, daß ihn sein Herz verurtheile oder losspreche, daß er im letzten Falle volle Zuversicht zu Gott habe und in der Haltung seiner Gebote Alles, was er von ihm bitte, empfange. Es wird selbst der Fall angenommen, daß den Menschen sein Herz verurtheilt, der Allwissende aber ihn besser kennt, als er sich selbst und ihn losspricht. Ist das nicht eine Beschreibung des Gewissens und der kranken Gewissensängstlichkeit?

*) Theol. mor. p. 84.

Nachdem die einzelnen Stellen des N. T., in welchem vom Gewissen die Rede ist, durchgangen worden sind, so lassen sich die verschiedenen Bedeutungen des Worts in Classen bringen, wobei übrigens die Stellen nicht wieder nachgewiesen werden sollen, weil der Sinn in einigen derselben zweideutig ist.

1) Die angeborene Kraft oder der Actus des Gemüths, wodurch der Mensch sich selbst nach Maaßgabe des moralischen oder göttlichen Gesetzes richtet, anklagt oder vertheidigt, verurtheilt oder losspricht.

2) Ueberzeugung von dem, was gut oder böse ist, welche den Handlungen vorhergeht oder sie begleitet.

3) Bewußtseyn guter oder schlechter Handlungen, auch insofern, als es entweder mit Freude und Hoffnung oder mit Traurigkeit und Furcht verknüpft ist.

4) Urtheil und Meinung von einer Sache oder Handlung, von uns selbst oder von andern.

5) Die Gesinnung und der Lebenswandel.

6) Das Gemüth.

Aus der bisher angestellten Untersuchung erhellt, wie heilig die christliche Religion diese innerste

Tiefe des menschlichen Gemüths hält, in welcher über Pflicht und Tugend, über Laster und Verbrechen entschieden, gerichtet, verurtheilt, losgesprochen, belohnt und gestraft wird. Es ist also eine Religion, welche die angeborenen sittlichen Kräfte des menschlichen Gemüths nicht verschmäht und verwirft, welche nicht die ganze moralische Erkenntniß aus einem übernatürlichen Lichte, aus einem willkührlichen, geoffenbarten Gesetze geschöpft wissen will. Sie verweist die Menschen auf einen Richterstuhl in ihrem Gemüthe und findet darin einen Beweis, daß allen, auch den Heiden, ein Gesetz ins Herz geschrieben sey, aus welchem sie erkennen sollen, was zu thun oder zu lassen, was recht oder unrecht sey. Sie billigt nicht bloß eine Tugend, welche von Gott gleichsam eingegossen wird und deren Urheber nicht der Mensch selbst ist, sondern eine solche, welche aus dem innersten Heiligthum, Urtheil und Gefühl des Gemüths hervorgeht. Sie rühmt sich eine Religion zu seyn, welche weit besser und gewisser, als die *Mosaische* mit ihren Ceremonien und kraftlosen Opfern, durch ihre Lehren von der Natur Gottes und der Menschen das Gewissen trösten und reinigen könne. Sie legt dem Gewissen eine solche Wichtigkeit bei, daß sie es mit anderen Kräften, Zustän-

den und Aeußerungen des Gemüths, mit welchen es zusammenhängt, in Verbindung setzt und sie mit dessen Namen belegt. Sie läßt den wahren Glauben auch im guten Gewissen wurzeln und dieses auf Gott und das künftige Leben hinweisen. Aus den angeführten Stellen des N. T. lassen sich folgende Regeln ableiten: Handle aus eigenem und freiem, nicht aus fremdem Urtheile, folge deiner Ueberzeugung von dem, was recht ist; was nicht aus dieser Quelle herfließt, das ist Sünde, erfülle deine Pflicht aus Gewissen, nicht aus Furcht vor der Strafe, weiche in deinem ganzen Leben nicht vom richtigen Gewissen ab, tröste dich im unverdienten Unglücke mit dem Bewußtseyn eines reinen Herzens und des Allwissenden, bewege einen andern nicht, wider sein, wenn auch irrendes Gewissen, zu handeln, bewahre die Reinheit des Glaubens durch das gute Gewissen *).

Hier war ein sehr fruchtbarer Stoff für das Nachdenken, für die weitere Entwickelung, Ausbildung und Anwendung gegeben. Man findet aber nicht, daß die Kirchenväter davon viel Gebrauch zu

*) Ich habe schon im J. 1811 ein Festprogramm de usu vocis συνειδήσεως in N. T. auf 16 Quartseiten herausgegeben und es hier benutzt, zugleich aber verbessert und erweitert.

diesen Zwecken gemacht hätten. Sie schrieben über diesen Gegenstand keine besonderen Schriften und Abhandlungen, sie verbreiten sich auch in ihren Commentaren und Homilien bei den dahin gehörigen Stellen der Bibel eben nicht über denselben, sie führen darüber keine Streitigkeiten, weder unter sich selbst, noch mit den Häretikern, wie sie bei anderen, für wichtig von ihnen gehaltenen Materien zu thun pflegten.

Ich kann hier nach einem langen und wiederholten Studium der Schriften der Kirchenväter, besonders in Beziehung auf die Moral, keinen anführen, als Johannes Chrysostomus. Er gebraucht das Wort: Gewissen, zuweilen als gleichbedeutend mit: Gesetz, oder betrachtet es doch als das, was in dem Menschen das Gesetz giebt. Gott, sagt er, hat dem Menschen Gewissen und eine nicht erlernte Kenntniß des Guten und Bösen gegeben; wir brauchen nicht zu lernen, daß die Unzucht etwas Böses und die Mäßigung etwas Gutes sey, wir wissen es vorher und ursprünglich; die natürlichen Moralgesetze sind nothwendig und allgemein, autodidaktisch und in unsere Natur eingepflanzt. Daß es nun wirklich solche Gesetze gebe, bewies er 1) aus der h. Schrift. Er berief sich dar-

auf; daß Gott, als er durch *Moses* Gesetze gab, z. E. *Du sollt nicht tödten*, nicht hinzusetzte: denn der Todschlag ist etwas Böses, sondern nur schlechthin die Sünde verbot, ohne weiter eine Belehrung darüber zu ertheilen. Er schloß daraus, daß der göttliche Gesetzgeber vorausgesetzt habe, daß das Gewissen uns schon vorher darüber belehre. Er bemerkte zugleich, daß, wenn Gott eine andere Verordnung gebe, die uns durch das Gewissen noch nicht bekannt sey, er auch den Grund hinzufüge, nämlich bei dem Sabbathsgesetze. Daß der Mensch von Natur Kenntniß der Tugend habe, bewies er auch auf folgende Art aus der Bibel. Nachdem Adam gesündiget hat, so *verbirgt* er sich, bloß weil er weiß, daß er *gesündiget* hat, noch war kein Buchstabe, kein Gesetz, kein *Moses*. *Kain* und *Abel* bringen Gott die Erstlinge ihrer Arbeiten. Der letzte brachte das Opfer bloß belehrt von seinem Gewissen, nur dadurch wußte er, daß es gut sey, Gott zu verehren und ihm zu danken, noch war kein Gesetz wegen der Erstlinge vorhanden. *Kain* opferte zwar gleichfalls, er hatte aber dabei eine *böse Absicht*, diese *verbarg* er, weil er sie für *bös* hielt. Da er den *Abel* ermordet, so *leugnet* er es. Warum? Weil er sich deshalb

selbst verdammte. Weil aber Chrysostomus einsieht, daß diese Gründe nicht für Heiden gelten, welche nicht auf die h. Schrift halten und zum Theil das natürliche Moralgesetz geradezu ableugnen, so beruft er sich 2) auf die Geschichte und das Bewußtseyn des Menschen. Er redet die Heiden so an: Woher haben denn eure Gesetzgeber so viele Gesetze über die Ehen, den Mord, die Testamente, die Deposita gegeben? Die späteren haben es vielleicht von den früheren gelernt; aber woher denn die früheren? Woher anders als aus dem Gewissen, aus dem Gesetze, welches Gott Anfangs in die menschliche Natur pflanzte? So sind auch die Gerichte entstanden und die Strafen bestimmt worden. Die menschliche Natur selbst hat ein hinreichendes Gesetz vom Gewissen empfangen *).

Ueber das gute Gewissen finden wir bei diesem Kirchenvater Aussprüche, wie folgende: Nichts erhebt unser Gemüth so sehr und schwingt es so hoch empor, als ein gutes Gewissen **). Wenn wir auch noch so viele Übel leiden, wenn wir von

*) Ad populum Antiochen. homil. 12. T. II. p. 127—130. Exposit. in Psalm. 147. T. V. 486. ed. Montfaucon.

**) Homil. 12. in ep. ad Rom.

von allen Seiten angegriffen werden, und in Gefahr stehen, so reicht das reine Gewissen hin, uns zu trösten und zu lehren, es bezeugt uns, daß wir nicht wegen des Bösen, sondern weil es Gott will, wegen der Tugend, der Philosophie und des Heils vieler leiden *). Das Gewissen erfüllt mit Freude und gießt in das Gemüth ein solches Vergnügen, welches die Sprache nicht ausdrücken kann. Was dünkt dich am gegenwärtigen Leben angenehm zu seyn? Eine köstliche Mahlzeit, Gesundheit des Körpers, Ruhm und Reichthum? Aber diese Dinge sind in Vergleichung mit den Freuden des Gewissens bitter **).

Das böse Gewissen hält er für die schmerzhafteste aller Empfindungen ***) und bemerkt bei dem Lasterhaften, daß er seine Hausgenossen fürchte und alle Angesichter scheue, ja daß er sein eigenes inneres Gericht nicht ertragen könne, daß seine Gedanken ihn ermüden und ihm keine Ruhe lassen †).

Das Gewissen überhaupt erklärt er für einen Richter, der nicht bestochen und getäuscht werden kann. Wenn ein Mensch auch noch so böse ist,

*) Homil. 3. in 2. ad Corinth.

**) Homil. 58. in Math.

***) Homil. 12. in epist. ad Rom.

†) Homil. 14. in epist. ad Philipp.

so wird das Urtheil des Gewissens doch nicht bestochen: denn es ist etwas Natürliches, was Gott sogleich Anfangs in uns gelegt. Wenn wir uns auch tausendmahl wider dasselbe auflehnen, so verfolgt es uns, schreit, züchtiget und verdammt. Niemand, der im Laster lebt, ist, welcher nicht unzählige Qualen erduldete, sowohl, wenn er das Böse will, als auch, wenn er es ausführt *). Das Urtheil über das Gute bleibt auch, wenn wir in den Abgrund des Lasters versinken, unbestechlich und kann nicht gebeugt oder verkehrt werden **). Wenn auch die That eines Ehebrechers niemand als ihm und dem Weibe, mit welchem er gesündiget hat, bekannt ist: wird er die Strafe seines Gewissens, dem bittern Ankläger, den er überall mit sich herumträgt, ertragen? Denn gleichwie niemand sich selbst entfliehen kann, so wenig diesem richterlichen Ausspruche. Dieser Richterstuhl wird nicht durch Geld bestochen, und giebt Schmeicheleien nicht nach: denn er ist göttlich und von Gott in unsern Seelen aufgestellt ***). Wenn wir uns auch an das verwerfende Urtheil anderer über uns nicht kehren, so können wir

*) In psalm. 7.

**) Homil. 16. in epist. ad Ephes.

***) Homil. 3. in Jesai. 6. 2.

auch dem Urtheile unseres einheimischen Richters nicht entgehen, er ist unbestechlich, kann nicht geschreckt, nicht durch Schmeicheleien oder Geld gewonnen, nicht durch Länge der Zeit geschwächt werden*).

Die griechischen Väter haben bekanntlich weit freier und würdiger von den natürlichen moralischen Anlagen und Kräften des Menschen zum Guten gedacht, als die lateinischen, und das zeigt sich auch in der Lehre vom Gewissen. Das ist gewiß auch einer von den Gründen, warum diese und namentlich Augustinus, sammt seinen zahllosen Anhängern, diese Lehre haben bei Seite liegen lassen. Pelagius hingegen fand auch in dem Gewissen des Menschen einen Beweis des Guten, was in der menschlichen Seele noch von Natur ist**).

Jetzt öffnet sich eine noch größere Lücke in der Geschichte der Lehre, welche der Gegenstand dieser Schrift ist. Man kann aus einem langen Zeitraume nichts dahin Gehöriges anführen. Aber es wurde doch schon eine reiche, wenn auch nicht gesunde und wohlthätige, Erndte für diese Lehre vorbereitet. Die

*) Epist. ad Olympiad. Vergl. noch homil. 1 et 4. de Lazaro, homil. 17. in Genes.

**) Epist. ad Demetriad.

geheime Beichte wurde eingeführt; das Gericht des Beichtstuhls wurde immer mehr geschärft und weiter ausgedehnt. Eine Wissenschaft der Gewissensfälle oder Casuistik wurde angefangen und fortgeführt. Durch alles dieß wurde die Aufmerksamkeit und das Nachdenken auf diese Lehre gerichtet. Es gehört keineswegs hieher, die Geschichte der Casuistik zu erzählen, um so weniger, da so vieles in dieselbe gebracht wurde, was eigentlich das Gewissen nicht angeht *). Allerdings aber muß sie in ihrer Beziehung auf die Lehre vom Gewissen überhaupt betrachtet werden.

Schon die seit dem sechsten Jahrhundert entstandenen Pönitenzbücher enthielten viel Casuistisches. Man sammelte darin die Canones der Bischöfe und Synoden, welche das Buß- und Beichtwesen betrafen. Man brachte die Sünden in Classen und Rangordnungen und bestimmte, auf welche Art und wie lange dafür öffentlich oder im Privatleben gebüßt werden sollte. Diese Bücher

*) Ich habe sie in drei Werken: der Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften — der Gesch. d. Sittenlehre Jesu — und der theologischen Wissenschaften erzählt.

wurden immer mehr vervielfältiget und auch auf die kleinsten und geheimsten Vergehungen ausgedehnt. Sie sollten vornehmlich zum Gebrauche der Priester und Beichtväter dienen, beschäftigten sich mit lauter einzelnen Fällen, auch mit Gewissensfällen, ertheilten Anweisung zur Auflösung derselben und legten den Grund zur Wissenschaft und Kunst der Casuistik. Von Principien war darin auch in Ansehung des Gewissens nicht die Rede. Die Scholastiker haben diese Wissenschaft erst mehr ausgebildet und erweitert und sie auch in Rücksicht auf die Gewissenslehre mehr mit der Philosophie in Verbindung gebracht. Sie waren zum Theil selbst fertige Casuisten und haben viel dazu beigetragen, daß die Moral immer mehr in Casuistik verwandelt wurde. Anfangs beschäftigten sie sich in ihren theologischen Sentenzenbüchern und Systemen, auch wenn sie Moral hineinbrachten, sehr wenig mit dem Gewissen, aber sie gaben der Casuistik Nahrung und Stoff und beförderten sie durch ihre Fertigkeit im Auflösen von seltenen und dunkeln Fragen. Mehrere Casuisten waren selbst Scholastiker. Unter den vielen Summen über die Gewissensfälle gedenke ich hier nur zweier, der sogenannten Astesana, und Angelica, welche einen besonders großen Ruf erhielten

und fast überall gebraucht wurden. Der Verfasser der ersten ist der Franciscaner Astesanus, aus Asti in Piemont. Er schreibt sich selbst in der Vorrede zu diesem dicken Bande kein Verdienst, als das einer äußerst mühsamen Sammlung und Anordnung zu. Er sammelt aus Canonisten und Scholastikern, wie er selbst sagt, nur das, was dazu dient, Rath im Beichtstuhle zu geben, und, wenn er noch einiges Andere von den Tugenden und andern Gegenständen beygefügt hat, so geschah es nur wegen Fortsetzung der Materie, oder um größerer Evidenz willen in der Kürze. Vom Gewissen überhaupt kommt nicht viel vor. Er wird auf diese Materie in der Untersuchung über die innere sittlich gute oder sittlich böse Beschaffenheit des Willens geleitet. Er betrachtet diese zuerst an sich, alsdann in Beziehung auf das Gewissen und zuletzt in Rücksicht auf den göttlichen Willen. Nur die zweite Betrachtung gehört hieher. Ohne genauer zu bestimmen, was denn das Gewissen sey, wird zuerst die Frage aufgeworfen: Ob es denn nothwendig sey, daß der Wille sich nach dem richtigen Gewissen richte, wenn er gut seyn soll, und diese Frage wird für einerley mit der erklärt: Ob das richtige Gewissen immer

verpflichte, das zu thun, was es vorschreibe? Die Frage wird bejaht, weil das Gewissen alsdann richtig sey, wenn es sich dem geschriebenen göttlichen Gesetze unterwerfe. Dabei wird aber bemerkt, daß unser Wille, weil er frei ist, nicht durch Gewalt oder eine absolute, sondern nur durch eine bedingte Nothwendigkeit gebunden sey, weil er, wenn er die Belohnung haben und die Strafe vermeiden wolle, nothwendig dem richtigen Gewissen folgen müsse. Nun wird gefragt: Ob ein von dem irrenden Gewissen abweichender Wille böse sey oder ob das irrende Gewissen verpflichte? Darauf wird geantwortet: Gleichwie das richtige Gewissen, als ein gerechtes Gesetz uns *durch seine Form* bindet, so bindet auch das irrende, ohnerachtet es ein ungerechtes Gesetz ist, doch, weil und so lange es für gerecht und richtig *gehalten* wird, unsern Willen. Eine andere Frage: Verbindet das irrende Gewissen, den Irrthum abzulegen oder zu thun, was es vorschreibt? Das Gewissen kann auf zweierlei Art irren. 1) wenn es etwas Indifferentes als ein Gebot oder Verbot, 2) wenn es etwas einem göttlichen Gebote oder Verbote zuwiderlaufendes vorschreibt. Im ersten Falle verbindet es, so lange es fortdauert, im zweiten aber, den Irrthum abzulegen, weil nichts den Menschen

wider Gott verpflichten kann. Einige leugnen dieß letzte und behaupten, daß das irrende Gewissen in Dingen, welche wider Gott sind, zwar nicht an sich und schlechthin, wie das richtige, aber doch zufälliger Weise verpflichte (per accidens, ac secundum quid), d. h. nicht sofern es irrig ist, sondern sofern es für richtig und recht gehalten wird; nicht immer, sondern nur, so lang es dauert, verpflichte, daß es nicht verpflichte, sich als irrig abzulegen, indem es dieß nicht dictire; das scheint die Meinung des Petrus Lombardus zu seyn. Um zu vermitteln, kann man nach dem [illegible] [illegible] sagen, daß das irrende Gewissen 1) den Irrthum, 2) das Gewissen in sich schließe. In Ansehung des ersten ist es zur Ablegung vermöge eines göttlichen Gebots verpflichtet; in der zweiten Rücksicht aber verbindet es, das zu thun, was es dictirt, aber nicht schlechthin, weil es abgelegt werden kann und soll. Kann der Mensch nicht selbst urtheilen, so soll er Unterrichtetere um Rath fragen, oder, wo dieß nicht angeht, sich im Gebet an Gott wenden.

Entschuldiget aber das irrende Gewissen die Sünde? Ein ungerechtes Gesetz entschuldiget die Sünde seines Urhebers nicht, sondern verdammt ihn; das irrende Gewissen aber ist

ein ungerechtes Gesetz wissen, der es giebt und ver-
schuldigt daher nicht schlechthin, sondern vergrößert
die Sünde. Es kann aber auf dreyfache Art seyn:
1) indem es Gebote und Verbote für indifferent,
2) Gebote für Verbote, 3) Verbote für Gebote hält.
Im ersten Falle entschuldigt es nicht, sondern ver-
stärkt und verdammt. Im zweyten und dritten
schließt es zweyerley in sich a) das Nichtwis-
sen b) den Irrthum; das erste entschuldiget
insofern die Sünde, als der, welcher sie nicht für
Sünde hält und begeht, weniger Verachtung des
Gesetzes zeigt; vergrößert sie aber insofern, als man
sicherer und leidenschaftlicher gesündiget wird. Was
das zweite betrifft, so ist, wie Aristoteles sagt,
jeder Irrende ein Unwissender. Irrthum und Un-
wissenheit aber sind dreyfach: a) die negative Un-
wissenheit, das Nichtwissen des Gesetzes, welche
entschuldiget, doch nicht so, daß der nicht des ewigen
Feuers werth seyn sollte, der deswegen nicht glaubt,
weil er nicht hörte, sondern vielleicht nur so, daß er
weniger Qual leidet, daß diese Unwissenheit von einer
tödlichen Sünde befreit, sondern sie vielleicht nur
vermindert, weil doch auf diese Art sicherer und unge-
mäßigter gesündiget wird und so schadet eine solche
Sünde von der einen Seite eben so viel, als sie von

der anderen entschuldiget werden kann, weil doch keine ausdrückliche Verachtung des Gesetzes in ihr liegt. β) Unwissenheit der Privation, weil sie der Kenntniß dessen, was man wissen soll, beraubt; sie entschuldiget nicht, sondern beschuldiget; die, welche hier wissen können und nicht wollen, sind nicht bloß Unwissende, sondern Verächter. γ) Unwissenheit der Disposition, wenn einer nicht bloß nicht weiß und nicht wissen will, sondern auch eine Disposition oder Fertigkeit in der Wissenschaft angenommen hat, womit er die Wahrheit bestreitet. Diese Unwissenheit liegt eigentlich im irrenden Gewissen und dictirt wider die Gebote und Verbote. Sie entschuldiget noch weniger, sie vermehrt die Schuld.

Verbindet das göttliche Gebot mehr, als das irrende Gewissen, welches das Gegentheil dictirt d. h. sündiget der mehr, welcher wider das Gebot Gottes handelt, als der, welcher wider das Gewissen in diesem Falle handelt? Allerdings: denn das richtige Gewissen verbindet mehr, als das irrende, jenes schlechthin und an sich, dieses aber zufällig und relativ.

Verbindet das irrende Gewissen mehr, als das Gesetz eines Prälaten in

indifferenten Dingen, die er vorschreiben kann? Wer einem Prälaten wider das Gewissen gehorcht, nimmt das Urtheil des Gewissens dem Affect oder dem Effecte nach gefangen. Er handelt wider das Gewissen und den Affect des Willens entweder aus Furcht oder unordentlicher Liebe. Im ersten Falle sündiget er nicht, wenn er wider das Gewissen handelt, sondern macht sich verdient, ohnerachtet er das Gewissen nicht ablegen kann und ablegt; er nimmt doch seinen Willen gefangen und erwirbt sich dadurch ein Verdienst bei Gott. Im zweiten Falle sündiget er, aber weniger, als wenn er wider die Vorschrift des Prälaten handelte, weil der, welcher wider diese Vorschrift handelt, Gott mehr verachten würde, als der, welcher den Prälaten verachtet; wer aber das irrende Gewissen nicht verachtet, der verachtet Gott ec. *)

Auch von der Perplexität des Gewissens handelt dieser Casuist. Er läßt sie dann entstehen, wenn jemand von der einen Seite ein Aergerniß für den Nächsten und von der andern eine Sünde zu begehen fürchtet, wenn einer glaubt, eine Sünde begehen zu müssen, um eine andere zu vermeiden, wenn eine wirkliche Unvermeidlichkeit zu

*) L. III. dis. X. n. 2. [illegible]

sündigkeit vorhanden ist, wenn Stellen der h. Schrift mißverstanden werden, wenn die Autoritäten sich scheinbar widersprechen *).

Man halte das, was hier angeführt worden ist, nicht etwa bloß für Privatmeinung oder Theorie eines einzelnen Casuisten, es ist aus anderen früheren und gleichzeitigen Schriften zusammengestellt. Man kann daraus ersehen, wie diese Wissenschaft sich nach und nach entwickelte und bildete. Man sieht auch daraus, wie allmählig verschiedene Eintheilungen des Gewissens entstanden, wie über das Gewissen selbst casuistische Fragen und zwar sehr sonderbare und wunderliche aufgeworfen worden, wie spitzfindig, schwankend und dunkel diese ganze Lehre wurde.

Die Angelica ist von Angelus de Clavasio, einem Genuesischen Franciscaner, in alphabetischer Ordnung abgefaßt. Das Meiste ist aus früheren Summen der Gewissensfälle genommen. Sie ist nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers zum Nutzen der Beichtväter und derjenigen, welche rechtschaffen leben wollen, geschrieben. Das Gewissen stimmt,

*) L. II. tit. 59.

nach der Lehre desselben, mit dem natürlichen Gesetze einer vernünftigen Creatur und mit der Synderesis darin überein, daß es regelmäßig ist; aber es ist verschieden in der Art und Weise; das natürliche Gesetz gebietet dem Menschen, daß das Gute gethan und das Böse unterlassen werden solle; darauf folgt das Urtheil in der Vernunft und so entsteht das Gewissen; wird nun weiter geurtheilt, daß es so seyn solle, so folgt die Synderesis, welche der Funke des Gewissens ist, der den Willen antreibt, das Gute zu thun; das Gewissen ist eine Regel in der Vernunft, die Synderesis im Willen *).

Hier können wir zum erstenmale auf das Wort: Synderesis, welches auch anderswo, früher und später, bei den Casuisten und Scholastikern, sich so häufig findet. Auch Gerson bedient sich dieses Worts in seiner Theorie der Seelenkräfte, die er der mystischen Theologie zum Grunde legt. Er nimmt drei erkennende Seelenkräfte, Einbildungskraft, Vernunft und Verstand oder Intelligenz, welche letzte er wieder in Denken, Meditation und Contemplation

*) Artik. conscientia.

abtheilt, und das begehrende sinnliche Begehrungsvermögen, Willen und Synteresis (so wird das Wort auch geschrieben) an. Die Synteresis ist bei ihm das höhere Begehrungsvermögen, oder die begehrende Kraft der Seele, welche unmittelbar von Gott eine natürliche Neigung zum Guten empfängt und zu dem höchsten Guten hingezogen wird, welches ihr die einfache Intelligenz darstellt; sie kann nicht anders, als die ersten Principien des Moralischen wollen; sie kann entweder als Neigung, oder als Actus, oder als Fertigkeit betrachtet werden; sie heißt auch die praktische Fertigkeit der Principien, der Funke der Intelligenz, wegen ihres lebhaften Hinstrebens nach dem Guten, der jungfräuliche Theil der Seele, der natürliche Sporn zum Guten, der Gipfel des Gemüths, der unauslöschliche Instinct; aus dieser Quelle entspringt die entzückte Liebe, welche den Menschen empor zum Göttlichen reißt und mit einer unaussprechlichen Süßigkeit verknüpft ist und durch welche der Mensch zu einer Erfahrungskenntniß Gottes gelangt; die höchste Höhe des Begehrungsvermögens wird durch die Liebe mit Gott vereiniget; diese Liebe ist sich selbst genug.

und will nichts als lieben u. (*). Der Casuiste Antoninus, Erzbischof von Florenz, beschreibt die Synteresis als die angeborne thätige Kraft, welche die Menschen vom Bösen zurückzieht und zum Guten antreibt, als das innere Princip der practischen Grundsätze, welche dem natürlichen Rechte zum Grunde liegen, als eine natürliche Anlage, welche allem Bösen widersteht, allem Guten zustimmt und nie gänzlich ausgerottet werden kann. Dem Gewissen aber schreibt er einen dreifachen Actus zu: Zeugen, Anklagen, Binden und Lösen zu (**). Was man auch unter der Synteresis verstehen mag, so nie habe ich herausbringen können, wie man denn auf dieß Wort gekommen ist. Es kann nur das griechische συντήρησις seyn. Dieß aber heißt immer: Erhaltung, Bewahrung, Bewachung, zuweilen Beobachtung — und niemals das, was Casuisten und Scholastiker damit meynen;

*) De theol. myst. specul. P. II. p. 578. 584. ed. Dupin.

**) Summa confessionalis sive confessorum refugium de eruditione confessorum, interrogatorium et de restitutione. Memming. 1483. Paris 1516. Auch unter dem Titel: Summa theologica — ed. P. Ballerini 4 Voll. Veron. 1740. P. I. tit. 3.

es ist kein sehr gefährliches Wort, am wenigsten in moralischer Bedeutung.

Auch auf das probable Gewissen und den Probabilismus überhaupt kommen sie zuweilen zu sprechen. Man kann aber nicht sagen, daß sie den Mißbrauch davon machen, welchen nachher die Jesuiten gemacht haben. Gerson bemerkt, daß man oft nach Probabilität handeln müsse, daß sie oft die Stelle der moralischen Gewißheit vertrete, daß sie theils auf Autorität, theils auf eigener Gelehrsamkeit, theils auf eigener Erfahrung und auf Nachdenken über die Gebote Gottes beruhe, daß man dabei nur nicht die neuen Autoren den alten vorziehen und daß man den sichereren Theil erwählen müsse *). Die Angelica spricht von einer leichtsinnigen und frechen, und von einer probablen und überlegten Probabilität in Gewissenssachen **). Der gedachte Antonius schreibt der Probabilität Ansehen in moralischen Dingen zu. Eine Meinung, welcher eine andere eben so oder fast eben so probable entgegenstehe, hält er für zweifelhaft, nicht für probabel, und behauptet, man müsse immer die sichere wählen,

*) Opp. I. 175 sqq.

**) Art. conscientia.

man müsse die größere Sicherheit [illegible] vorzie-
hen, man müsse bei zwei Gefahren, zu sündigen, die kleinere wählen und zum erlaubten Handeln gehöre immer eine moralische Gewißheit *).

In welches Verhältniß die Casuistik zur Moral überhaupt gekommen sey, was sie auf dieselbe für einen Einfluß gehabt habe — gehört nicht hieher zu bestimmen **).

Unter den eigentlichen Scholastikern sind hier vornehmlich Thomas Aquinas und Albrecht der Große zu bemerken. Beide verbinden mit der Lehre vom Gewissen die von der Synteresis, weil diese beiden Gegenstände verwandt sind.

Thomas bringt diese Lehren nicht in denjenigen Theil seiner theologischen Summe, welcher die Moral enthält, sondern vielmehr in den theoretischen, wo er von der Theologie, von Gott, den Engeln, den Eigenschaften und

*) Ballerini in der dem ersten Bande der angeführten Ausgabe beigefügten Prael. I. vertheidigt ihn wider den Verdacht des Jesuitischen Probabilismus.

**) Ich habe davon in der Geschichte der christlichen Moral S. 95—99. gehandelt.

Kräften der menschlichen Natur handelt. Bei dem letzten kommt er auch auf die Synteresis und das Gewissen zu sprechen. Nachdem er die Frage: Ob die erste eine gewisse besondere Seelenkraft sey? aufgeworfen und die Gründe für und wider angeführt hat, so entscheidet er so: Die Synteresis ist keine besondere, höhere Seelenkraft, sondern eine natürliche Fertigkeit praktischen Principien, gleichwie der Verstand eine Fertigkeit speculativer Principien ist. Sie ist nicht die Vernunft selbst, nicht eine höhere Potenz als sie, wie einige gesagt haben. Die Ratiocination des Menschen überhaupt ist eine Bewegung, die von der Erkenntniß des natürlich Bekannten, ohne Untersuchung der Vernunft, wie von einem unbeweglichen Principe ausgeht und sich im Verstande endiget, sofern wir durch Principien, die uns natürlich bekannt sind, von demjenigen urtheilen, was wir durch Vernunftschlüsse finden. Die speculative Vernunft urtheilt über das Speculative, die praktische über das Praktische. Folglich müssen uns die Principien des Praktischen eben so wohl angeboren seyn, als die Speculativen. Die ersten Principien des Speculativen aber gehören nicht zu einer besondern Potenz der Seele, sondern zu einem besondern Habitus, welcher der Na-

stand der Principien genannt wird, wie aus der Ethik des Aristoteles 6, 6. erhellt. Daher gehören auch die natürlichen Principien des Practischen nicht zu einer besonderen Potenz, sondern zu einem besondern natürlichen Habitus, den man Synteresis nennt. Von dieser sagt man auch, daß sie zum Guten antreibe und über das Böse murre, sofern wir durch die ersten Principien zur Entdeckung und Anzeige der Wahrheit fortschreiten.

Nun kommt er zu der Frage: Ob das Gewissen eine besondere Potenz der Seele sey? Ich will hier in der Kürze darstellen, wie er sie nach seiner scholastischen Weise behandelt.

Gründe für die Bejahung der Frage.

1) Origenes sagt, daß das Gewissen der unserer Seele zugegebene zurechtweisende Geist und Pädagogus sey, wodurch sie vom Bösen entfernt und zum Guten hingezogen werde. Der Geist aber in der Seele bezeichnet eine Potenz oder die Seele selbst oder die Imagination.

2) Nichts ist ein Subject der Sünde, als eine Potenz der Seele. Das Gewissen aber ist ein Subject der Sünde, es wird von Paulus befleckt genannt.

3) Das Gewissen muß entweder ein Actus oder ein Habitus oder eine Potenz seyn. Ein Actus ist es nicht, weil es immer in dem Menschen bleibt, ein Habitus auch nicht, weil es sonst nicht Eines, sondern Vieles wäre; denn wir werden durch viele zukommende Habitus in unsern Handlungen geleitet. Es ist also eine Potenz.

Gegengründe. Das Gewissen kann abgelegt werden, nicht aber eine Potenz. Folglich ist es keine Potenz.

Conclusion. Das Gewissen nach der eigentlichen Bedeutung ist keine Potenz, sondern ein Actus, wodurch wir unsere Wissenschaft auf etwas anwenden, und auf diese Anwendung folgt das Zeugniß, oder die Beschuldigung oder Entschuldigung.

Daß es ein Actus sey, erhellt sowohl aus dem Namen, als aus den Eigenschaften, welche dem Gewissen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zugeschrieben werden. Das Wort bedeutet eigentlich das Verhältniß eines Wissens zu etwas, das Wissen mit einem Andern (importat ordinem scientiae ad aliquid; nam conscientia dicitur cum alio scientia). Die Anwendung eines Wissens

stand der Principien genannt wird, wie aus der Ethik des Aristoteles 6, 6. erhellt. Daher gehören auch die natürlichen Principien des Praktischen nicht zu einer besonderen Potenz, sondern zu einem besondern natürlichen Habitus, den man Synteresis nennt. Von dieser sagt man auch, daß sie zum Guten antreibe und über das Böse murre, sofern wir durch die ersten Principien zur Entdeckung und Aufsuche der Wahrheit fortschreiten.

Nun kommt er zu der Frage: **Ob das Gewissen eine besondere Potenz der Seele sey?** Ich will hier in der Kürze darstellen, wie er sie nach seiner scholastischen Weise behandelt.

Gründe für die Bejahung der Frage.

1) **Origenes** sagt, daß das Gewissen der unserer Seele zugegebene zurechtweisende Geist und Pädagogus sey, wodurch sie vom Bösen entfernt und zum Guten hingezogen werde. Der Geist aber in der Seele bezeichnet eine Potenz oder die Seele selbst, oder die Imagination.

2) Nichts ist ein Subject der Sünde, als eine Potenz der Seele. Das Gewissen aber ist ein Subject der Sünde, es wird von **Paulus** befleckt genannt.

8) Das Gewissen muß entweder ein Actus oder ein Habitus oder eine Potenz seyn. Ein Actus ist es nicht, weil es immer in dem Menschen bleibt, ein Habitus auch nicht, weil es sonst nicht Eins, sondern Vieles wäre; denn wir werden durch viele zukommende Habitus in unsern Handlungen geleitet. Es ist also eine Potenz.

Gegengründe. Das Gewissen kann abgelegt werden, nicht aber eine Potenz. Folglich ist es keine Potenz.

Conclusion. Das Gewissen im eigentlichen Sinne, ist keine Potenz, sondern ein Actus, wodurch wir unsere Wissenschaft auf das, was wir thun, anwenden; und auf diese Anwendung folgt das Zeugniß oder die Beschuldigung, oder die Entschuldigung. Daß es ein Actus sey, erhellt sowohl aus dem Namen, als aus den Eigenschaften, welche dem Gewissen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zugeschrieben werden. Das Wort bedeutet eigentlich das Verhältniß eines Wissens zu etwas, durch Wissen mit einem Andern (importat ordinem scientiae ad aliquid; nam conscientia dicitur cum alio scientia). Die Anwendung eines Wissens

[illegible] etwas [illegible] Actus. Dem Gewissen wird zugeschrieben, daß es zeuge, binde oder entbinde, oder auch anklage, oder beisse oder tadle. Alles dieß folgt der Anwendung unserer Kenntniß oder Wissenschaft auf das, was wir thun. Diese Anwendung geschieht auf dreierlei Art, 1) wenn wir erkennen, daß wir etwas gethan oder nicht gethan haben, da zeuge das Gewissen, 2) wenn wir urtheilen, daß es recht zu thun oder zu lassen sey, da bindet das Gewissen oder treibt an, 3) wenn wir urtheilen, daß etwas von uns Geschehenes gut oder böse sey, da sagt man, daß das Gewissen entschuldige, anklage, beisse. Weil aber ein Habitus das Princip eines Actus ist, so wird zuweilen den Namen des Gewissens auch der Synderesis beigelegt, namentlich von [illegible] es das natürliche Gericht und Johannes [illegible] das Licht unseres Verstandes. [illegible] es [illegible] gewöhnlich, Ursachen und Wirkungen durch einander zu benennen. [illegible]

[illegible] Darlegung der [illegible] Gründe [illegible] das [illegible] 1) Wenn das Gewissen so genannt wird, so [illegible] Seele [illegible] Gehör der Seele [illegible]

2) Wenn gesagt wird, daß eine Befleckung im Gewissen sey, so heißt dieß nicht so viel, daß sie das Gewissen als ihrem Subjecte sey, sondern sie, wie das Erkannte in der Erkenntniß ist, so wie nämlich einer weiß, daß er befleckt ist.

3) Ohnerachtet ein Actus nicht immer bleibt, so bleibt er doch in seiner Ursache, welche eine Potenz und Fertigkeit ist. Obgleich aber der Actus des Gewissens viele sind, so haben doch alle ihre Wirksamkeit von Einem ersten Principe, nämlich vom Habitus der ersten Principien, welcher Synderesis heißt, zuweilen aber auch Gewissen genannt wird *).

Nach dem Urtheile Albrechts des Großen wird das Gewissen auf eine zweifache Art betrachtet und zwar entweder in den Principien, welche das Gewissen regeln, allgemein und uns angeboren sind, oder in gewissen angenommenen Grundsätzen und, insofern ist es ein erworbener Habitus und bald in dem Menschen da, bald nicht da. Es wird das Gesetz des Verstandes und der Vernunft oder des Geistes genannt, weil es durch allgemeine Regeln zum Thun und Lassen verbindet. Daher ist das Gesetz des Geistes ein natürlicher Habitus in Rücksicht auf die Principien

*) Summa theol. P. I. qu. 79. art. [illegible]

auch ein erworbener in Ansehung der angenommenen Grundsätze. Es ist verschieden von dem Gesetze der Glieder, welches nicht sowohl ein Habitus, als eine Verderbniß ist, nichts von Erkenntniß an sich hat und an das Böse durch die verdorbene Natur bindet. Die Synteresis ist nicht das Gewissen, sondern eine Seelenkraft, indem das Gewissen ein Habitus ist. Dieses wird rein oder unrein, richtig oder unrichtig genannt *).

Man sieht, mit welchen Begriffen und Bestimmungen sich die Scholastiker in dieser Lehre vorzüglich beschäftigten, aber auch, daß sie dieselbe noch nicht

*) Summa theol. Opp. T. XVIII. p. 469. ed. Jammy. — Platner in den Philos. Aphorism. Neue Ausarbeitung. Th. II. S. 353. sagt: Die bekannten scholastischen Eintheilungen des Gewissens: wahres, irrendes, vorangehendes, nachfolgendes rc. sind, [illegible] nicht mehr als das Uebrige; [illegible] ihre [illegible] über das irrende Gewissen bemerkenswerth, weil sie hier ohne sich dessen selbst bewußt zu seyn, auf das formale Moralprincip hingeführt werden; denn ihr Grundsatz: Wer wider das irrende Gewissen handelt, der sündiget, heißt im Grunde so viel: Als gewiß seiner Einsicht handeln, macht das Wesen der Moralität aus.

sehr hervorgehoben, ihr keine besondere Sorgfalt widmeten, sie noch nicht systematisch und vielseitig ausführten. Alles dieß ist in der That erst nach der Reformation geschehen. Der Zeitraum von da bis jetzt ist es, den wir noch auszumessen haben.

Zuerst kommen die evangelischen Moraltheologen in Betracht. Es sind hier diejenigen unter ihnen auszuzeichnen, welche sich vorzüglich um diese Lehre verdient machten oder doch etwas Eigenthümliches darin hatten. Bei einigen soll ausführlicher gezeigt werden, wie sie dieselbe systematisch behandelten und ausbildeten, bei andern aber wollen wir uns auf die Auswahl einiger Bemerkungen beschränken. Die Hauptgründe, warum sie mehr in dieser Materie thaten, als vorher geschehen war, waren wohl die, weil sie in ihren Forschungen mehr von der heiligen Schrift und einer richtigeren Erklärung derselben ausgingen, weil sich jetzt die Untersuchungen darüber mehr gehäuft hatten und weil man diesen Gegenstand jetzt auch in der Philosophie tiefer ergründete und höher hob. Die Lehre vom Gewissen erhielt durch sie in jedem Lehrbuche oder Systeme der theologischen Moral ihre besondere und ausgezeichnete Stelle.

und will nichts als lieben u. (*). Der Casuist Antoninus, Erzbischof von Florenz, beschreibt die Synteresis als die angeborne thätige Kraft, welche die Menschen vom Bösen zurückzieht und zum Guten antreibt, als das innere Princip der praktischen Grundsätze, welche dem natürlichen Rechte zum Grunde liegen, als eine natürliche Anlage, welche allem Bösen widersteht, allem Guten zustimmt und nie gänzlich ausgerottet werden kann. Dem Gewissen aber schreibt er einen dreifachen Actus z. Zeugen, Anklagen, Binden und Lösen zu **). Was man auch unter der Synteresis verstehen mag — nie habe ich herausbringen können, wie man denn auf dieß Wort gekommen ist. Es kann nur das griechische συντηρησις seyn. Dieß aber heißt immer: Erhaltung, Bewahrung, Bewachung, zuweilen Beobachtung — und niemals das, was Casuisten und Scholastiker damit meynen;

*) De theol. myst. specul. P. II. p. 578. 584. ed. Dupin.

**) Summa confessionalis sive confessorum refugium de eruditione confessorum, interrogatorium et de restitutione. Memming. 1483. Paris 1516. Auch unter dem Titel: Summa theologica — ed. P. Ballerini 4 Voll. Veron. 1740. P. I. tit. 3.

es ist kein sehr gewöhnliches Wort, am wenigsten in moralischer Bedeutung.

Auch auf das probable Gewissen und den Probabilismus überhaupt kommen sie zuweilen zu sprechen. Man kann aber nicht sagen, daß sie den Mißbrauch davon machen, welchen nachher die Jesuiten gemacht haben. Gerson bemerkt, daß man oft nach Probabilität handeln müsse, daß sie oft die Stelle der moralischen Gewißheit vertrete, daß sie theils auf Autorität, theils auf eigener Gelehrsamkeit, theils auf eigener Erfahrung und auf Nachdenken über die Gebote Gottes beruhe, daß man dabei nur nicht die neuen Autoren den alten vorziehen und daß man den sichereren Theil erwählen müsse *). Die Angelica spricht von einer leichtsinnigen und frechen, und von einer probablen und überlegten Probabilität in Gewissenssachen **). Der gedachte Antonius schreibt der Probabilität Ansehen in moralischen Dingen zu. Eine Meinung, welcher eine andere eben so oder fast eben so probable entgegensteht, hält er für zweifelhaft, nicht für probabel, und behauptet, man müsse immer die sichere wählen,

*) Opp. I. 175 sqq.

**) Art. conscientia.

man müsse die größere Probabilität vorziehen, man müsse bei zwei Gefahren, zu sündigen, die kleinere wählen und zum erlaubten Handeln gehöre immer eine moralische Gewißheit *).

In welches Verhältniß die Casuistik zur Moral überhaupt gekommen sey, was sie auf dieselbe für einen Einfluß gehabt habe — gehört nicht hieher zu bestimmen **).

Unter den eigentlichen Scholastikern sind hier vornehmlich Thomas Aquinas und Albrecht der Große zu bemerken. Beide verbinden mit der Lehre vom Gewissen die von der Synteresis, weil diese beiden Gegenstände verwandt sind.

Thomas bringt diese Lehren nicht in denjenigen Theil seiner theologischen Summe, welcher die Moral enthält, sondern vielmehr in den theoretischen, wo er von der Theologie, von Gott, den Engeln, den Eigenschaften und

*) Ballerini in der dem ersten Bande der angeführten Ausgabe beigefügten Prael. I. vertheidigt ihn wider den Verdacht des Jesuitischen Probabilismus.

**) Ich habe davon in der Geschichte der christlichen Moral S. 95—99. gehandelt.

[illegible] der menschlichen Natur handelt. Bei dem letzten kommt er auch auf die Synteresis und das Gewissen zu sprechen. Nachdem er die Frage: Ob die erste eine gewisse besondere Seelenkraft sey? aufgeworfen und die Gründe für und wider angeführt hat, so entscheidet er so: Die Synteresis ist keine besondere, höhere Seelenkraft, sondern eine natürliche Fertigkeit praktischen Principien, gleichwie der Verstand eine Fertigkeit speculativer Principien ist. Sie ist nicht die Vernunft selbst, nicht eine höhere Potenz als sie, wie einige gesagt haben. Die Ratiocination des Menschen überhaupt ist eine Bewegung, die von der Erkenntniß des natürlich Bekannten, ohne Untersuchung der Vernunft, wie von einem unbeweglichen Principe ausgeht und sich im Verstande endiget, sofern wir durch Principien, die uns natürlich bekannt sind, von demjenigen urtheilen, was wir durch Vernunftschlüsse finden. Die speculative Vernunft urtheilt über das Speculative, die praktische über das Praktische. Folglich müssen uns die Principien des Praktischen eben sowohl angeboren seyn, als die Speculativen. Die ersten Principien des Speculativen aber gehören nicht zu einer besondern Potenz der Seele, sondern zu einem besondern Habitus, welcher der Na-

stand der Principien genannt wird, wie aus der Ethik des Aristoteles 6, 6. erhellt. Daher gehören auch die natürlichen Principien des Practischen nicht zu einer besonderen Potenz, sondern zu einem besondern natürlichen Habitus, den man Synteresis nennt. Von diesem sagt man auch, daß sie zum Guten antreibe und über das Böse murre, sofern wir durch die ersten Principien zur Entdeckung und Anzeige der Wahrheit fortschreiten.

Nun kommt er zu der Frage: Ob das Gewissen eine besondere Potenz der Seele sey? Ich will hier in der Kürze darstellen, wie er sie nach seiner scholastischen Weise behandelt.

Gründe für die Bejahung der Frage.

1) Origenes sagt, daß das Gewissen der unserer Seele zugegebene zurechtweisende Geist und Pädagogus sey, wodurch sie vom Bösen entfernt und zum Guten hingezogen werde. Der Geist aber in der Seele bezeichnet eine Potenz oder die Seele selbst oder die Imagination.

2) Nichts ist ein Subject der Sünde, als eine Potenz der Seele. Das Gewissen aber ist ein Subject der Sünde, es wird von Paulus befleckt genannt.

3) Das Gewissen muß entweder ein Actus oder ein Habitus oder eine Potenz seyn. Ein Actus ist es nicht, weil es immer in dem Menschen bleibt, ein Habitus auch nicht, weil es sonst nicht Eins, sondern Vieles wäre; denn wir werden durch viele [illegible] Habitus in unsern Handlungen geleitet. Es ist also eine Potenz.

Gegengründe. Das Gewissen kann abgelegt werden, nicht aber eine Potenz. Folglich ist es keine Potenz.

Conclusion. Das Gewissen im eigentlichen Sinne ist keine Potenz, sondern ein Actus, wodurch wir unser Wissen auf etwas anwenden. Und auf diese Anwendung folgt das Zeugniß, oder die Verbindlichkeit, oder die Entschuldigung.

Daß es ein Actus sey, erhellt sowohl aus dem Namen als aus den Eigenschaften, welche dem Gewissen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zugeschrieben werden. Das Wort bedeutet eigentlich das Verhältniß eines Wissens zu etwas, das Wissen mit einem Andern (importat ordinem scientiae ad aliquid; nam conscientia dicitur cum alio scientia). Die Anwendung eines Wissens

und ein erworbener in Ansehung der angenommenen Grundsätze. Es ist verschieden von dem Gesetze der Glieder, welches nicht sowohl ein Habitus, als eine Verderbniß ist, nichts von Erkenntniß an sich hat und an das Böse durch die verderbte Natur bindet. Die Synteresis ist nicht das Gewissen, sondern eine Seelenkraft, indem das Gewissen ein Habitus ist. Dieses wird rein oder unrein, richtig oder unrichtig genannt *).

Man sieht, mit welchem Fleiß und [illegible] sich die Scholastiker in dieser Lehre vorzüglich beschäftigten, aber auch, daß sie dieselbe noch nicht

*) Summa theol. Opp. T. XVIII. p. 469. édit. Jammy. — Platner in den Philos. Aphorism. Neue Ausarbeitung. Th. II. S. 353. sagt: Die bekannten scholastischen Eintheilungen des Gewissens: wahres, irrendes, vorangehendes, nachfolgendes rc. [illegible] das Uebrige seyen ihre Anmerkungen über das irrende Gewissen bemerkenswerth, weil sie hier ohne sich dessen selbst bewußt zu seyn, auf das formale Moralprincip hingeführt werden; denn ihr Grundsatz: Wer wider das irrende Gewissen handelt, der sündiget, heißt im Grunde so viel: [illegible] Einsicht handelt, [illegible] der Moralität aus.

sehr hervorgehoben, ihr keine besondere Sorgfalt widmeten, sie noch nicht systematisch und vielseitig ausführten. Alles dieß ist in der That erst nach der Reformation geschehen. Der Zeitraum von da bis jetzt ist es, den wir noch auszumessen haben.

Zuerst kommen die evangelischen Moraltheologen in Betracht. Es sind hier diejenigen unter ihnen auszuzeichnen, welche sich vorzüglich um diese Lehre verdient machten oder doch etwas Eigenthümliches darin hatten. Bei einigen soll ausführlicher gezeigt werden, wie sie dieselbe systematisch behandelten und ausbildeten, bei andern aber wollen wir uns auf die Auswahl einiger Bemerkungen beschränken. Die Hauptgründe, warum sie mehr in dieser Materie thaten, als vorher geschehen war, waren wohl die, weil sie in ihren Forschungen mehr von der heiligen Schrift und einer richtigeren Erklärung derselben ausgingen, weil sich jetzt die Untersuchungen darüber mehr gehäuft hatten und weil man diesen Gegenstand jetzt auch in der Philosophie tiefer ergründete und höher hob. Die Lehre vom Gewissen erhielt durch sie in jedem Lehrbuche oder Systeme der theologischen Moral ihre besondere und ausgezeichnete Stelle.

Callxt stellte in seinem Grundrisse dieser Wissenschaft auch eine Untersuchung über die natürlichen Kräfte des Menschen, aus welchen seine Handlungen, als aus Principien, frei hervorgehen, an. Unter diesen Kräften schenkt er dem Gewissen am meisten Aufmerksamkeit. Er nimmt gewisse erste praktische Principien an, aus welchen alle Lehren der Moralphilosophie abgeleitet werden müssen. Zu ihnen kommen dann noch die positiven menschlichen und göttlichen Gesetze, zu der Erfüllung der letzten gehören übernatürliche Kräfte, welchen die natürlichen untergeordnet, aber nicht entgegengesetzt sind. Aus der Erkenntniß der praktischen Principien oder der daraus hergeleiteten Schlüsse oder der positiven Gesetze, entspringt das praktische Gebot, welches das vorhergehende Gewissen heißt. Das gute oder böse Gewissen gebietet nicht, sondern urtheilt nur über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Handlungen, man könnte es daher auch das speculative nennen. Das vorhergehende ist entweder antreibend, wenn es urtheilt, daß eine Handlung, weil sie recht und geboten ist, geschehen soll, oder bindend, wenn es urtheilt, daß wo etwas nicht geschehe, man dadurch

strafwürdig vor Gott werde und seine Gnade verliere, oder rathend. Es bezieht sich immer unmittelbar auf gewisse einzelne Handlungen, welche jetzt geschehen sollen.

Calixt nimmt auch ein probables, irrendes und zweifelhaftes Gewissen an. Das erste erklärt er so, daß es ein Urtheil über die Sittlichkeit einer Handlung sey, welches zwar auf keinem ganz gewissen, aber doch nicht zu verachtenden Grunde, und auf dem Ansehen wichtiger und in moralischen Dingen erfahrener Männer beruhe; er legt ihm besonders bei Menschen von wenig Bildung und Kenntnissen großes Gewicht bei. Er nimmt nicht nur an, daß man bei gleich wahrscheinlichen Meinungen die freie Wahl habe, welcher man folgen wolle, sondern daß man auch, wenn eine wahrscheinlicher sei, als die andere, der minder wahrscheinlichen folgen dürfe, wenn sie nur wirklich innerhalb der Grenzen der Probabilität stehe. Diese Jesuitische Lehre beschränkt er nur so: Wenn die weniger probable Meinung eine Gefahr zu sündigen mit sich führt, so darf man ihr nicht folgen. Was das zweifelhafte Gewissen betrifft, so gesteht er zu, daß es nur uneigentlich Gewissen genannt werde und die Gewissenlosigkeit erklärt er für einen

Zustand, wo der Mensch vor seinen Handlungen auf das, was Vernunft und Gesetz gebietet, nicht achtet und nach Begehung einer Sünde keine Gewissensbisse und keine Furcht vor dem göttlichen Gerichte empfindet *).

Buddeus behandelt diesen Gegenstand in einem größeren Umfange und mit mehr Vielseitigkeit **). Wir wollen an ihm eine Probe geben, wie protestantische systematische Moraltheologen diese Materie abzuhandeln pflegten. Zu diesem Zwecke liefere ich einen Abriß des Ganzen und hebe zugleich einzelne Bemerkungen aus.

Vom Gewissen wird besonders gehandelt, nicht, als wenn es etwas vom Verstande Verschiedenes und Getrenntes wäre, sondern weil es unter den übrigen Operationen des Verstandes die ausgezeichnetste ist und sowohl in seinem Verhältnisse zur Natur, als zur Gnade genauer zu untersuchen ist.

Es ist die Argumentation des Menschen über seine Handlungen in Beziehung auf das Gesetz, um ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit daraus abzunehmen. Man hat zuweilen gesagt, das Gewissen sey

*) Epitome theol. mor. p. 18—36.

**) Institutt. theol. mor. p. 76—85. 383. s.

der in unserem Gemüthe wohnende und mitsprechende Gott. Allein Gott spricht zwar zu allen Menschen durch seine Gesetze, aber nicht Gott, sondern der Verstand des Menschen, sofern er die göttlichen Gesetze erkennt, überlegt und nach ihnen seine Handlungen beurtheilt, heißt Gewissen.

In der *Bibel* wird es zuweilen das *Herz* genannt, weil die Wirkungen des Gewissens am meisten im Herzen gefühlt werden. Es heißt auch νους Römer 14, 5. Zuweilen wird συνειδησις mit νους verbunden Tit. 1, 15., weil das Gewissen eine Kraft der Seele ist.

Man streitet, ob das Gewissen ein *Actus* oder eine *Fertigkeit* oder eine *Potenz*, ein Vermögen sey. Offenbar aber ist es immer ein Vermögen, über seine Handlungen zu urtheilen, welches nicht immer zum Actus wird. Dasselbige will man sagen, wenn man vom *Erwachen*, *Erwecken*, *Schlafen* des Gewissens redet. Falsch ist es, zu sagen, daß gewisse Menschen *kein Gewissen haben*. Jeder Mensch, sofern er Verstand oder Vernunft hat, d. h. Mensch ist, hat auch das Vermögen von seinen Handlungen nach dem Gesetze zu urtheilen; wenn auch dieß Vermögen

ruht, so kann es doch nicht ausgerottet oder verloren werden.

In jenem praktischen Urtheile kommt 1) die Kenntniß der Principien, 2) die der That vor. Jene pflegt man συντηρησις, diese aber Gewissen im engeren Sinne zu nennen. Die Kenntniß der Principien dehnt sich zwar auf alle Gesetze aus, hier aber ist von den göttlichen und zwar allgemeinen Gesetzen, welche keinem Menschen unbekannt seyn können und sollen, vorzugsweise die Rede. Das Wort συντηρησις kommt bei den alten und bewährten Schriftstellern gar nicht vor. Auch menschliche Gesetze verpflichten den Menschen, aber aus den göttlichen kommt alle Verpflichtung ursprünglich her, auch bei Verträgen, Gelübden, Eiden, Versprechungen. Daher nennt Petrus das Gewissen συνειδησιν Θεου 1 Br. 2, 19.

Je nachdem man entweder auf die Kenntniß der Principien oder der Handlung Rücksicht nimmt, so heißt das Gewissen bald ein Buch, eine Regel, bald ein Zeuge, Richter rc. In dem praktischen Syllogismus, worin das Gewissen gleichsam besteht, enthält der major das Princip oder Gesetz und insofern heißt es eine Regel, Norm —

der minor aber die Kenntniß der Handlung und insofern heißt das Gewissen Buch, Zeuge. — Sieht man auf die Conclusion und den Effect, wo der Mensch losgesprochen oder verdammt wird, so heißt es ein Richter und Folterer. Daher werden ihm gerichtliche Acte zugeschrieben.

Da die Ratiocination verschiedene Eigenschaften hat, so entstehen auch daraus Verschiedenheiten des Gewissens; es ist wahr oder falsch, gewiß oder wahrscheinlich oder zweifelhaft.

Damit das Gewissen richtig sey, müssen nicht nur die Principien, sondern auch die Handlungen wahr seyn; so ist es auch mit der Gewißheit. Irrthum und Zweifel entspringen hier theils aus dem verkehrten und zweifelhaften Sinne der Principien und Gesetze, theils aus der falschen oder ungewissen Kenntniß der Handlungen und ihrer Umstände. Die Handlungen sind entweder schon vollbracht oder noch zu vollbringen. Daher die Eintheilung in das vorhergehende und nachfolgende Gewissen. Einige nennen das gute Gewissen einer zukünftigen Sache das rathende, das böse Gewissen — das abrathende —, das gute Gewissen einer schon geschehenen das billigende und das böse — das verwerfende.

Das Gewissen bezieht sich übrigens nicht nur auf äußere, sondern auch auf innere Thaten; Gedanken und Gemüthsbewegungen.

Das falsche oder irrende Gewissen halten Einige für kein Gewissen. Wittius de consc. an unquam errante Misc. P. 11. 18. bestreitet sie. Es ist ein Wortstreit. Wenn man nur das wahre und richtige Urtheil der Menschen von ihren Handlungen dieses Namens würdig hält, so verdient das irrende ihn nicht. Wenn jedes solche Urtheil in Beziehung auf das Gesetz Gewissen genannt wird, wie das bisher gewöhnlich war, so kann auch das irrende ein Gewissen genannt werden. Paulus redet davon 1 Kor. 7, 7.

Wenn man auf die Conclusion sieht und findet, daß unsere Handlungen dem Gesetze gemäß sind, so entsteht das gute Gewissen, welches wahr ist, wenn in den Prämissen kein Irrthum begangen ist; finden wir aber, daß unsere Handlungen dem Gesetze zuwider sind, so haben wir ein böses Gewissen.

Betrachten wir das Verhältniß des Gewissens zur Natur und zwar in den Unwiedergebornen, so finden wir auch hier Spuren des tiefsten Verderbens. Selbst das irrende

unächtschändliche und zweifelhafte Gewissen beweisen die Schwäche der menschlichen Natur.

Selbst bei den Wiedergeborenen finden sich gewisse Mängel des Gewissens, mit welchen es aber bei den Unwiedergeborenen eine andere Bewandtniß hat. Bei diesen sind nicht nur meist mit andern Lastern verbunden und setzen entweder Trägheit oder Bosheit des Willens voraus, sondern sie äußern sich auch bei ihnen in solchen Dingen, in welchen man ohne die größte Gefahr des Heils nicht irren oder zweifeln kann. Sie kennen aus Nachlässigkeit oder Bosheit entweder die Principien nicht, oder leugnen oder mißverstehen sie. Sie irren auch in der Kenntniß der Handlungen, vertheidigen, verkleinern, entschuldigen die größten Verbrechen. So rennen sie in das Verderben. Wenn sie auch zuweilen ihren Irrthum in den Principien und Handlungen gewahr werden, so fahren sie doch in ihren Sünden fort und tragen ein unreines, beißendes Gewissen mit sich umher. Tit. 1, 15. Ebr. 10, 22. Da solche Menschen entweder im Stande der Sicherheit oder Knechtschaft leben, so zeigt sich das Verderbniß der Natur verschieden in Ansehung des Gewissens. Jene haben ein weites oder schlafendes, d. h. ihr Gewissen wird durch Sünden

nicht viel bewegt, weil sie sich entweder in Irrthum und Unwissenheit befinden und jenes nicht für Sünde halten oder aus Trägheit ihre Handlungen nicht prüfen oder die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Röm. 1, 18. Wenn sie aus äußerster Bosheit und Frechheit die göttlichen Gesetze verachten und vernachlässigen, so sagt man, daß sie ein gebrandmarktes Gewissen haben 1 Tim. 4, 2., daß sie alles Gefühl des Gewissens verloren haben Eph. 4, 19., daß sie von Gott in einen verworfenen Sinn dahingegeben sind Röm. 1, 28. Die im Stande der Knechtschaft Lebenden fühlen zuweilen die Kraft des göttlichen Gesetzes und haben daher ein enges Gewissen, aber sie fühlen sie auf eine sclavische Art, so daß sie gerne thun würden, was das Gewissen für bös erklärt, wenn sie nur die Strafen nicht fürchteten. Daher erregen sie mancherlei Zweifel und Scrupel, nur weil sie ungern an die Erfüllung des Gesetzes gehen. Aus dieser natürlichen Beschaffenheit des Gewissens entstehen große Hindernisse der Bekehrung. Dahin gehört die eingebildete Gewissensruhe. Weil solche Menschen die Bisse des schlafenden Gewissens nicht fühlen, so meynen sie ein gutes und ruhiges Gewissen zu haben, im Stande

der Gnade zu seyn und keiner Buße zu bedürfen. Andere werden durch eine zu große Scrupulosität des Gewissens getäuscht. Da sie öfters Aengste des Gewissens fühlen, so halten sie dieß für ein Zeichen des zarten Gewissens, und des Glaubens, da sie wegen der rechten Einrichtung ihres Lebens besorgt sind. Weil aber alles dieß nur aus sclavischer Furcht entspringt und sie sonst gern ihren Lastern nachhängen würden, so täuschen sie sich durch den Schein des scrupulösen Gewissens. Zuweilen nehmen solche sichere Menschen auf das Gesetz so weit Rücksicht, daß sie sich schwerer Sünden enthalten, in anderen geringeren Sünden aber verachten sie die Mahnungen des Gewissens und glauben keine Bekehrung zu bedürfen.

Betrachtet man das Gewissen nach der Gnade, so ist es rein, durch Christi Blut gereiniget, und gut, durch keine vorsätzliche Sünde befleckt, nicht aus Irrthum, sondern nach der Wahrheit und nach vorhergegangener strenger Selbstprüfung. 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 19. 2 Tim. 1, 3. 1 Petr. 3, 16. 21. Ebr. 9, 14. 10, 22. 13, 28. Auch solche Menschen haben zwar mit mancherlei Schwächen zu kämpfen, aber sie wissen, daß nichts Verdammliches ist an denen, die in Christo sind, die

nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist. Röm. 8, 1. Nur Glaubige und Wiedergeborene können ein ganz gewisses Gewissen haben, sie wissen nicht nur gewiß, daß ihre Handlungen gut sind, sondern auch, daß sie Gott gefallen. Ebr. 11, 6. Die ihnen noch anhängenden Schwächen machen ihr Gewissen nicht ungewiß, weil sie überzeugt sind, daß sie durch den Glauben an Christus Vergebung derselben erhalten. Röm. 14, 23. Der Verstand der Wiedergeborenen ist zwar nicht ganz frei von Irrthümern, die aber nicht auf das Fundament des Glaubens gehen, und von Zweifeln, aber sie geben sich alle Mühe, immer mehr zu erkennen, was der Wille Gottes sey. Röm. 12, 2. Ephes. 5, 17. 1 Thess. 4, 3. Sie haben ein ruhiges Gewissen, kein eingebildetes, täuschendes, sondern wahres und reelles, auf den wahren Glauben an Christus und das Zeugniß des heiligen Geistes gegründetes. 1 Joh. 3, 19 f. Um sich darin nicht selbst zu täuschen, müssen sie oft sich selbst prüfen. 2 Kor. 13, 5. Das Gewissen übt in ihnen eine Zucht aus, ermahnt und erinnert sie, ihre Pflicht nicht zu verletzen. Das ist das Geschäft des vorhergehenden Gewissens, da hingegen das nach-

folgende freispricht oder verdammt. Röm. 2, 15. Dieser Zucht gehorchen die Wiedergeborenen gern: Tit. 2, 11 f.

Die betrügerische Natur ahmt auch hierin die Gnade nach. Die Unwiedergeborenen sind geneigt, sich zu bereden, daß sie ein reines und gutes Gewissen haben, wenn sie auch nur schwerere Sünden meiden und den Glauben äußerlich bekennen, indem sie um die inneren Sünden unbekümmert sind, auch die äußeren nicht alle fliehen, nicht von kindlichem Geiste, sondern von Furcht, Eigennutz ꝛc. beseelt sind. In der Erforschung der heiligen Schrift machen sie zwar zuweilen mehr Fortschritte, als andere, befreien sich von manchen Irrthümern und Zweifeln, werden aber dadurch zu dem Irrthum verleitet, daß sie ein wahres und gewisses Gewissen haben, da es sich doch anders verhält, indem sie das Geistliche nicht geistlich beurtheilen. 1 Kor. 2, 14. Auch in der eingebildeten Gewissensruhe zeigt sich die Betrügerei der die Gnade nachahmenden Natur; solche Menschen dünken sich nach jeder auch hypokritischen Selbstprüfung die Gewissensruhe zu erhalten. Die überweisende und widerstrebende Kraft des Gewissens, welche gottlose Menschen zuweilen erfahren, der sie

aber nicht gehorchen, welche sie vielmehr verachten, halten einige für jene Zucht des Gewissens, die in den Wiedergeborenen ist, und rechnen sich daher unter diese.

Die Regeln, welche man über die Verbindlichkeit des Gewissens vorträgt, können weit passender auf die Wiedergeborenen angewandt werden, als auf andere. Es sind folgende: Man muß nicht wider das wahre Gewissen, mag es nun wahr oder wahrscheinlich seyn, handeln — die wahrscheinlichere Meinung muß der minder wahrscheinlichen, die sicherere der wahrscheinlichen, wenn diese auf schwächeren Gründen beruht, vorgezogen werden, sicherer aber ist diejenige, wobei, wenn man auch geirrt hätte, kein so groses Uebel entstehen kann, als wenn auf der anderen Seite gesündiget worden wäre — bei zweifelhaften Gewissen muß man gar nicht handeln — von zwei moralischen Uebeln muß man keines wählen — einen Scrupel von geringerer Wichtigkeit muß man gar nicht achten. Ueber das irrende Gewissen pflegt man noch besonders zu erinnern, daß, wenn der Irrthum unüberwindlich sey, man vielmehr denselben gemäß als zuwider handeln, daß man dasselbige thun soll, wenn der überwindliche Irrthum eine gleichgültige Sache

betrifft; wenn er sich aber auf etwas Verbotenes bezieht, den Irrthum ablegen soll. Einige behaupten, daß das irrende Gewissen gar nicht verbinde, weil es vom Gesetze abweiche. Man muß aber hier auf die Absicht, nicht auf das, was das Gesetz gebietet oder verbietet, sehen. Wer thut, was er aus Irrthum für verboten hält, hat die Absicht, das Gesetz zu übertreten, und sündiget. Wer aber aus unüberwindlichem Irrthum das Gesetz übertritt, ist zu entschuldigen.

So behandelte dieser Moralist den Gegenstand zugleich philosophisch, exegetisch und theologisch. Mit einer bescheidenen Philosophie verbindet er auch hier Verehrung gegen die Offenbarung. Die Lehre von der Natur, der Gnade und Wiedergeburt sucht er in ihr wahres Verhältniß zur Gewissenslehre zu stellen. Er zeigt auch hier eine grosse literarische Gelehrsamkeit und berücksichtiget fast Alles, was bisher in dieser Materie vorgekommen war.

Mosheim gesteht zu, daß die heilige Schrift in den allermeisten Stellen, wo sie des Gewissens gedenkt, darunter entweder eine Beurtheilung unserer Thaten oder ein überzeugendes Urtheil unseres Verstandes, daß wir gerecht oder ungerecht, gut oder böse ge-

handelt haben, verstehe. Röm. 2, 15. 9, 1. 13, 5. 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9. 4, 2. 2 Tim. 1, 3. Aber er ist der Meinung, daß man in der Moral höher steigen müsse, weil man in derselben das Gewissen als eine beständige oder stets gegenwärtige Eigenschaft des Gemüths der Frommen betrachte. Er findet auch, daß sich die gewöhnlichen Abtheilungen des Gewissens nicht alle unter jenen Begriff bringen lassen, daß einige derselben einen andern, und umfassenderen Begriff erfordern. Er unterwirft die gewöhnliche Lehre einer bescheidenen Kritik. Er bemerkt, daß in seinen Zeiten alle das Gewissen in den Verstand setzen und nur darin von einander abgehen, daß einige es als ein Geschäft, andere als ein Vermögen, noch andere als eine Fertigkeit des Verstandes betrachten. Außer der gewöhnlichen Bedeutung des Worts im N. T. schreibt er denselben noch drei andere zu: 1) der Wandel des Menschen Gesch. 24, 16. 1 Petr. 3, 16. 2) Das Maaß der Erkenntniß, die Wissenschaft des Gesetzes, wornach unser Verstand über unsere Thaten urtheilt 1 Kor. 8, 7. 10. 12. 3) Eine Ueberzeugung, daß etwas gewiß da und vorhanden sey

1 Petr. 2, 19. 1 Kor. 8, 7. Er kommt nun zu der gewöhnlichen Bedeutung zurück und bemerkt, daß wir durch dieselbe, ohnerachtet sie im N. T. die herrschende sey, nicht gebunden seyen, daß ja auch andere Bedeutungen daselbst vorkommen, daß es hier darauf ankomme, sich zum Hauptbegriffe zu erheben, unter welchem Alles, was zum Wesen einer Sache gehöre, stehe, daß ein Urtheil des Verstandes eine gewisse Vollkommenheit, Eigenschaft oder Beschaffenheit der Seele zum voraus setze, die den Menschen fähig macht, zu schließen und zu urtheilen, daß man zu dieser Beschaffenheit hinaufrücken müsse, daß man sonst auch das Gewissen nicht als eine Vollkommenheit oder Eigenschaft eines Christen betrachten könne. Er wendet wider die gewöhnliche Erklärung auch ein, daß viele Menschen nicht über ihre Handlungen urtheilen und daß man doch und zwar mit Recht jedem Menschen Gewissen zuschreibe. Wenn er aber nun hinzusetzt, daß der Heilige und Wiedergeborene stets Gewissen habe und allezeit gewissenhaft sey, so wird dieß zwar niemand leugnen, aber in diesem Falle haben doch nicht alle Menschen Gewissen. Treffender ist es wohl, wenn er sagt, daß, wenn das Gewissen ein

Urtheil sey, der Wiedergeborene nicht immer Gewissen habe, weil er nicht immer über seine Handlungen urtheile. Denjenigen, welche das Gewissen für ein Vermögen des Verstandes ausgeben, giebt er darin Recht, daß sie es als etwas, das beständig in dem Menschen ist, betrachten, allein er erinnert wider sie, daß das Gewissen in dem Frommen und Wiedergeborenen, mehr als ein bloßes Vermögen, das man brauchen oder nicht brauchen, versäumen oder bessern könne, sey, daß es als ein Vorrecht eines Christen beschrieben werden müsse. Denjenigen, welche es als eine Fertigkeit ansehen, wendet er ein: daß sie es zu einer Vollkommenheit machen, die nur den Geübten und wohl Unterwiesenen verliehen und selbst zuweilen den Bekehrten versagt ist. Leicht wird es ihm, zu zeigen, daß nicht alle Abtheilungen des Gewissens unter den gewöhnlich angenommenen Begriff passen. Er findet aber auch, daß kein bis jetzt aufgestellter Begriff davon für alle diese Abtheilungen passe.

Mosheim selbst versteht unter dem Gewissen sehr ungewöhnlich den Willen oder den Vorsatz des Willens, über unser Verhalten

und Leben zu urtheilen, ob es gut oder böse, sträflich oder unsträflich sey. Aus diesem Begriffe können nach seiner Meinung die vornehmsten Gattungen des Gewissens oder die Hauptbedeutungen dieses Worts ganz ungezwungen hergeleitet werden, und diese sind hernach leicht wiederum so abzutheilen, daß alle Arten des Gewissens zum wenigsten diejenige, die in der Lebenslehre brauchbar und nöthig sind, ihre bequeme und gehörige Stelle unter dem Hauptbegriffe finden können. Es ist aber wohl zu merken, daß er diesen Willen nicht als besonderes Eigenthum der Heiligen und Bekehrten betrachtet. Er nimmt an, daß er auch in den Unbekehrten und Sündern, selbst in den Unchristen und Ungläubigen seyn könne. Aber er behauptet zugleich, daß er sich in denjenigen, welche bekehrt werden, sehr verändere und neue Eigenschaften durch die Kraft der Gnade gewinnen. Daraus schließt er, daß sich nicht alle gebräuchlichen Abtheilungen zu dem Gewissen des Christen schicken. Er handelt daher zuerst von dem Gewissen im Allgemeinen und dann insbesondere von dem der Frommen und Gläubigen.

ruht, so kann es doch nicht ausgerottet oder verloren werden.

In jenem praktischen Urtheile kommt 1) die *Kenntniß der Principien*, 2) die der *That* vor. Jene pflegt man συντήρησις, diese aber *Gewissen im engeren Sinne* zu nennen. Die Kenntniß der Principien dehnt sich zwar auf *alle Gesetze* aus, hier aber ist von den *göttlichen* und zwar *allgemeinen Gesetzen*, welche keinem Menschen unbekannt seyn können und sollen, vorzugsweise die Rede. Das Wort συντήρησις kommt bei den alten und bewährten Schriftstellern gar nicht vor. Auch *menschliche Gesetze* verpflichten den Menschen, aber aus den göttlichen kommt alle Verpflichtung ursprünglich her, auch bei Verträgen, Gelübden, Eiden, Versprechungen. Daher nennt *Petrus* das Gewissen συνείδησιν Θεοῦ 1 Br. 2, 19.

Je nachdem man entweder auf die Kenntniß der Principien oder der Handlung Rücksicht nimmt, so heißt das Gewissen bald ein *Buch*, eine *Regel*, bald ein *Zeuge*, *Richter* ꝛc. In dem *praktischen Syllogismus*, worin das Gewissen gleichsam besteht, enthält der *major* das Princip oder Gesetz und insofern heißt es eine *Regel*, *Norm* —

der minor aber die Kenntniß der Handlung und insofern heißt das Gewissen Buch, Zeuge. — Sieht man auf die Conclusion und den Effect, wo der Mensch losgesprochen oder verdammt wird, so heißt es ein Richter und Folterer. Daher werden ihm gerichtliche Acte zugeschrieben.

Da die Ratiocination verschiedene Eigenschaften hat, so entstehen auch daraus Verschiedenheiten des Gewissens; es ist wahr oder falsch, gewiß oder wahrscheinlich oder zweifelhaft.

Damit das Gewissen richtig sey, müssen nicht nur die Principien, sondern auch die Handlungen wahr seyn; so ist es auch mit der Gewißheit. Irrthum und Zweifel entspringen hier theils aus dem verkehrten und zweifelhaften Sinne der Principien und Gesetze, theils aus der falschen oder ungewissen Kenntniß der Handlungen und ihrer Umstände. Die Handlungen sind entweder schon vollbracht oder noch zu vollbringen. Daher die Eintheilung in das vorhergehende und nachfolgende Gewissen. Einige nennen das gute Gewissen einer zukünftigen Sache das rathende, das böse Gewissen — das abrathende — das gute Gewissen einer schon geschehenen das billigende und das böse — das verwerfende.

Das Gewissen bezieht sich übrigens nicht nur auf äußere, sondern auch auf innere Thaten, Gedanken und Gemüthsbewegungen.

Das falsche oder irrende Gewissen hält der Einige für kein Gewissen. Witsius de consc. an unquam errante Misc. P. 11. 18. bestreitet sie. Es ist ein Wortstreit. Wenn man nur das wahre und richtige Urtheil der Menschen von ihren Handlungen dieses Namens würdig hält, so verdient das irrende ihn nicht. Wenn jedes solche Urtheil in Beziehung auf das Gesetz Gewissen genannt wird, wie das bisher gewöhnlich war, so kann auch das irrende ein Gewissen genannt werden. Paulus redet davon 1 Kor. 7, 7.

Wenn man auf die Conclusion sieht und findet, daß unsere Handlungen dem Gesetze gemäß sind; so entsteht das gute Gewissen, welches wahr ist, wenn in den Prämissen kein Irrthum begangen ist; finden wir aber, daß unsere Handlungen dem Gesetze zuwider sind, so haben wir ein böses Gewissen.

Betrachten wir das Verhältniß des Gewissens zur Natur und zwar in den Unwiedergebornen, so finden wir auch hier Spuren des tiefsten Verderbens. Selbst das inneren

wahrscheinliche und zweifelhafte Gewissen beweisen die Schwäche der menschlichen Natur.

Selbst bei den Wiedergeborenen finden sich gewisse Mängel des Gewissens, mit welchen es aber bei den Unwiedergeborenen eine andere Bewandtniß hat. Bei diesen sind nicht nur meist mit andern Lastern verbunden und setzen entweder Trägheit oder Bosheit des Willens voraus, sondern sie äußern sich auch bei ihnen in solchen Dingen, in welchen man ohne die größte Gefahr des Heils nicht irren oder zweifeln kann. Sie kennen aus Nachlässigkeit oder Bosheit entweder die Principien nicht, oder leugnen oder mißverstehen sie. Sie irren auch in der Kenntniß der Handlungen, vertheidigen, verkleinern, entschuldigen die größten Verbrechen. So rennen sie in das Verderben. Wenn sie auch zuweilen ihren Irrthum in den Principien und Handlungen gewahr werden, so fahren sie doch in ihren Sünden fort und tragen ein unreines, beißendes Gewissen mit sich umher. Tit. 1, 15. Ebr. 10, 22. Da solche Menschen entweder im Stande der Sicherheit oder Knechtschaft leben, so zeigt sich das Verderbniß der Natur verschieden in Ansehung des Gewissens. Jene haben ein weites oder schlafendes d. h. ihr Gewissen wird durch Sünden

nicht viel bewegt, weil sie sich entweder in Irrthum und Unwissenheit befinden und jenes nicht für Sünde halten oder aus Trägheit ihre Handlungen nicht prüfen oder die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Röm. 1, 18. Wenn sie aus äußerster Bosheit und Frechheit die göttlichen Gesetze verachten und vernachlässigen, so sagt man, daß sie ein gebrandmarktes Gewissen haben 1 Tim. 4, 2., daß sie alles Gefühl des Gewissens verloren haben Eph. 4, 19., daß sie von Gott in einen verworfenen Sinn dahingegeben sind Röm. 1, 28. Die im Stande der Knechtschaft Lebenden fühlen zuweilen die Kraft des göttlichen Gesetzes und haben daher ein enges Gewissen, aber sie fühlen sie auf eine sclavische Art, so daß sie gerne thun würden, was das Gewissen für bös erklärt, wenn sie nur die Strafen nicht fürchteten. Daher erregen sie mancherlei Zweifel und Scrupel, nur weil sie ungern an die Erfüllung des Gesetzes gehen. Aus dieser natürlichen Beschaffenheit des Gewissens entstehen große Hindernisse der Bekehrung. Dahin gehört die eingebildete Gewissensruhe. Weil solche Menschen die Bisse des schlafenden Gewissens nicht fühlen, so meynen sie ein gutes und ruhiges Gewissen zu haben, im Stande

der Gnade zu seyn und keiner Buße zu bedürfen. Andere werden durch eine zu große Scrupulosität des Gewissens getäuscht. Da sie öfters Aengste des Gewissens fühlen, so halten sie dieß für ein Zeichen des zarten Gewissens, und des Glaubens, da sie wegen der rechten Einrichtung ihres Lebens besorgt sind. Weil aber alles dieß nur aus sclavischer Furcht entspringt und sie sonst gern ihren Lastern nachhängen würden, so täuschen sie sich durch den Schein des scrupulösen Gewissens. Zuweilen nehmen solche sichere Menschen auf das Gesetz so weit Rücksicht, daß sie sich schwerer Sünden enthalten, in anderen geringeren Sünden aber verachten sie die Mahnungen des Gewissens und glauben keine Bekehrung zu bedürfen.

Betrachtet man das Gewissen nach der Gnade, so ist es rein, durch Christi Blut gereiniget, und gut, durch keine vorsätzliche Sünde befleckt, nicht aus Irrthum, sondern nach der Wahrheit und nach vorhergegangener strenger Selbstprüfung. 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 19. 2 Tim. 1, 3. 1 Petr. 3, 16. 21. Ebr. 9, 14. 10, 22. 13, 28. Auch solche Menschen haben zwar mit mancherlei Schwächen zu kämpfen, aber sie wissen, daß nichts Verdammliches ist an denen, die in Christo sind, die

nicht viel bewegt, weil sie sich entweder im Irrthum
und Unwissenheit befinden und jenes nicht für Sünde
halten oder aus Trägheit ihre Handlungen nicht prü-
fen oder die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten.
Röm. 1, 18. Wenn sie aus äußerster Bosheit und
Frechheit die göttlichen Gesetze verachten und vernach-
lässigen, so sagt man, daß sie ein gebrandmark-
tes Gewissen haben 1 Tim. 4, 2., daß sie al-
les Gefühl des Gewissens verloren haben
Eph. 4, 19., daß sie von Gott in einen ver-
worfenen Sinn dahingegeben sind Röm. 1,
28. Die im Stande der Knechtschaft Lebenden
fühlen zuweilen die Kraft des göttlichen Gesetzes und
haben daher ein enges Gewissen, aber sie fühlen
sie auf eine sclavische Art, so daß sie
thun würden, was das Gewissen für
wenn sie nur die Strafen nicht fürchteten.
erregen sie mancherlei Zweifel und Scrupel
weil sie ungern an die Erfüllung des Gesetz
Aus dieser natürlichen Beschaffen
Gewissens entstehen große Hindernisse
Dahin gehört die eingebildet
ruhe. Weil solche Menschen
fenden Gewissens nicht fühle
gutes und ruhiges Gewi

durch wir uns unserer Verpflichtung gegen Gott bewußt und von dem innigsten Gefühle derselben durchdrungen werden, oder wodurch wir nach unserer Kenntniß des göttlichen Gesetzes urtheilen, was wir zu thun und zu lassen haben und von dem Gedanken und der Empfindung des göttlichen Gerichts über uns so erfüllt werden, daß daraus angenehme oder bittere Bewegungen und Affecten in unserem Gemüthe entstehen *). Der Abschnitt über das Gewissen in der Moraltheologie dieses Schriftstellers gehört unter die vorzüglicheren, auch in exegetischer und literarischer Hinsicht. Crusius fand den Grund des Gewissens in einem Grundtriebe, vermöge dessen uns ein Hang, ein göttliches Gesetz zu erkennen und demselben gemäß zu leben, anerschaffen ist. Er nannte dieß den Gewissenstrieb. Das Gewissen selbst definirte er so: Es ist der Erkenntnißgrund, das Gesetz Gottes und die Tugend a posteriori zu erweisen. Das wird so erklärt: Wenn wir unpartheiisch Acht geben, was uns die Natur als gut lehrt und fühlbar macht und dafür zu halten nöthigt und wenn wir es unter allgemeine Sätze bringen, die sich aus jenen Empfindungen abstrahiren lassen, so entsteht die Erkenntniß

*) Elementa theol. mor. Tub. 1767. p. 251. s. 605.

nicht viel bewegt, weil sie sich entweder in Irrthum und Unwissenheit befinden und jenes nicht für Sünde halten oder aus Trägheit ihre Handlungen nicht prüfen oder die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Röm. 1, 18. Wenn sie aus äußerster Bosheit und Frechheit die göttlichen Gesetze verachten und vernachlässigen, so sagt man, daß sie ein gebrandmarktes Gewissen haben 1 Tim. 4, 2., daß sie alles Gefühl des Gewissens verloren haben Eph. 4, 19., daß sie von Gott in einen verworfenen Sinn dahingegeben sind Röm. 1, 28. Die im Stande der Knechtschaft Lebenden fühlen zuweilen die Kraft des göttlichen Gesetzes und haben daher ein enges Gewissen, aber sie fühlen sie auf eine sclavische Art, so daß sie gerne thun würden, was das Gewissen für bös erklärt, wenn sie nur die Strafen nicht fürchteten. Daher erregen sie mancherlei Zweifel und Scrupel, nur weil sie ungern an die Erfüllung des Gesetzes gehen. Aus dieser natürlichen Beschaffenheit des Gewissens entstehen große Hindernisse der Bekehrung. Dahin gehört die eingebildete Gewissensruhe. Weil solche Menschen die Bisse des schlafenden Gewissens nicht fühlen, so meynen sie ein gutes und ruhiges Gewissen zu haben, im Stande

der Gnade zu seyn und keiner Buße zu bedürfen. Andere werden durch eine zu große Scrupulosität des Gewissens getäuscht. Da sie öfters Aengste des Gewissens fühlen, so halten sie dieß für ein Zeichen des zarten Gewissens, und des Glaubens, da sie wegen der rechten Einrichtung ihres Lebens besorgt sind. Weil aber alles dieß nur aus sclavischer Furcht entspringt und sie sonst gern ihren Lastern nachhängen würden, so täuschen sie sich durch den Schein des scrupulösen Gewissens. Zuweilen nehmen solche sichere Menschen auf das Gesetz so weit Rücksicht, daß sie sich schwerer Sünden enthalten, in anderen geringeren Sünden aber verachten sie die Mahnungen des Gewissens und glauben keine Bekehrung zu bedürfen.

Betrachtet man das Gewissen nach der Gnade, so ist es rein, durch Christi Blut gereiniget, und gut, durch keine vorsätzliche Sünde befleckt, nicht aus Irrthum, sondern nach der Wahrheit und nach vorhergegangener strenger Selbstprüfung. 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 19. 2 Tim. 1, 3. 1 Petr. 3, 16. 21. Ebr. 9, 14. 10, 22. 13, 28. Auch solche Menschen haben zwar mit mancherlei Schwächen zu kämpfen, aber sie wissen, daß nichts Verdammliches ist an denen, die in Christo sind, die

nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist. Röm. 8, 1. Nur Glaubige und Wiedergeborene können ein ganz gewisses Gewissen haben, sie wissen nicht nur gewiß, daß ihre Handlungen gut sind, sondern auch, daß sie Gott gefallen. Ebr. 11, 6. Die ihnen noch anhängenden Schwächen machen ihr Gewissen nicht ungewiß, weil sie überzeugt sind, daß sie durch den Glauben an Christus Vergebung derselben erhalten. Röm. 14, 23. Der Verstand der Wiedergeborenen ist zwar nicht ganz frei von Irrthümern, die aber nicht auf das Fundament des Glaubens gehen, und von Zweifeln, aber sie geben sich alle Mühe, immer mehr zu erkennen, was der Wille Gottes sey. Röm. 12, 2. Ephes. 5, 17. 1 Thess. 4, 3. Sie haben ein ruhiges Gewissen, kein eingebildetes, täuschendes, sondern wahres und reelles, auf den wahren Glauben an Christus und das Zeugniß des heiligen Geistes gegründetes. 1 Joh. 3, 19 f. Um sich darin nicht selbst zu täuschen, müssen sie oft sich selbst prüfen. 2 Kor. 13, 5. Das Gewissen übt in ihnen eine Zucht aus, ermahnt und erinnert sie, ihre Pflicht nicht zu verletzen. Das ist das Geschäft des vorhergehenden Gewissens, da hingegen das nach-

folgende freispricht oder verdammt. Röm. 2, 15. Dieser Zucht gehorchen die Wiedergebornen gern. Tit. 2, 11 f.

Die betrügerische Natur ahmt auch hierin die Gnade nach. Die Unwiedergeborenen sind geneigt, sich zu bereden, daß sie ein reines und gutes Gewissen haben, wenn sie auch nur schwerere Sünden meiden und den Glauben äußerlich bekennen, indem sie um die inneren Sünden unbekümmert sind, auch die äußeren nicht alle fliehen, nicht von kindlichem Geiste, sondern von Furcht, Eigennutz ꝛc. beseelt sind. In der Erforschung der heiligen Schrift machen sie zwar zuweilen mehr Fortschritte, als andere, befreien sich von manchen Irrthümern und Zweifeln, werden aber dadurch zu dem Irrthum verleitet, daß sie ein wahres und gewisses Gewissen haben, da es sich doch anders verhält, indem sie das Geistliche nicht geistlich beurtheilen. 1 Kor. 2, 14. Auch in der eingebildeten Gewissensruhe zeigt sich die Betrügerei der die Gnade nachahmenden Natur; solche Menschen dünken sich nach jeder auch hypokritischen Selbstprüfung die Gewissensruhe zu erhalten. Die überweisende und widerstrebende Kraft des Gewissens, welche gottlose Menschen zuweilen erfahren, der sie

aber nicht gehorchen, welche sie vielmehr verachten, halten einige für jene Zucht des Gewissens, die in den Wiedergeborenen ist, und rechnen sich daher unter diese.

Die Regeln, welche man über die Verbindlichkeit des Gewissens vorträgt, können weit passender auf die Wiedergeborenen angewandt werden, als auf andere. Es sind folgende: Man muß nicht wider das wahre Gewissen, mag es nun wahr oder wahrscheinlich seyn, handeln. — die wahrscheinlichere Meinung muß der minder wahrscheinlichen, die sicherere der wahrscheinlichen, wenn diese auf schwächeren Gründen beruht, vorgezogen werden, sicherer aber ist diejenige, wobei, wenn man auch geirrt hätte, kein so großes Uebel entstehen kann, als wenn auf der anderen Seite gesündiget worden wäre — bei zweifelhaften Gewissen muß man gar nicht handeln — von zwei moralischen Uebeln muß man keines wählen — einen Scrupel von geringerer Wichtigkeit muß man gar nicht achten. Ueber das irrende Gewissen pflegt man noch besonders zu erinnern, daß, wenn der Irrthum unüberwindlich sey, man vielmehr denselben gemäß als zuwider handeln, daß man dasselbige thun soll, wenn der überwindliche Irrthum eine gleichgültige Sache

betrifft; wenn er sich aber auf etwas Verbotenes bezieht, den Irrthum ablegen soll. Einige behaupten, daß das irrende Gewissen gar nicht verbinde, weil es vom Gesetze abweiche. Man muß aber hier auf die Absicht, nicht auf das, was das Gesetz gebietet oder verbietet, sehen. Wer thut, was er aus Irrthum für verboten hält, hat die Absicht, das Gesetz zu übertreten, und sündiget. Wer aber aus unüberwindlichem Irrthum das Gesetz übertritt, ist zu entschuldigen.

So behandelte dieser Moralist den Gegenstand zugleich philosophisch, exegetisch und theologisch. Mit einer bescheidenen Philosophie verbindet er auch hier Verehrung gegen die Offenbarung. Die Lehre von der Natur, der Gnade und Wiedergeburt sucht er in ihr wahres Verhältniß zur Gewissenslehre zu stellen. Er zeigt auch hier eine große litterarische Gelehrsamkeit und berücksichtiget fast Alles, was bisher in dieser Materie vorgekommen war.

Mosheim gesteht zu, daß die heilige Schrift in den allermeisten Stellen, wo sie des Gewissens gedenkt, darunter entweder eine Beurtheilung unserer Thaten oder ein überzeugendes Urtheil unseres Verstandes, daß wir gerecht oder ungerecht, gut oder böse ge-

handelt haben, verstehe. Röm. 2, 15. 9, 1. 13, 5. 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9. 4, 2. 2 Tim. 1, 3. Aber er ist der Meinung, daß man in der Moral höher steigen müsse, weil man in derselben das Gewissen als eine beständige oder stets gegenwärtige Eigenschaft des Gemüths der Frommen betrachte. Er findet auch, daß sich die gewöhnlichen Abtheilungen des Gewissens nicht alle unter jenen Begriff bringen lassen, daß einige derselben einen andern, und umfassenderen Begriff erfordern. Er unterwirft die gewöhnliche Lehre einer bescheidenen Kritik. Er bemerkt, daß in seinen Zeiten alle das Gewissen in den Verstand setzen und nur darin von einander abgehen, daß einige es als ein Geschäft, andere als ein Vermögen, noch andere als eine Fertigkeit des Verstandes betrachten. Außer der gewöhnlichen Bedeutung des Worts im N. T. schreibt er denselben noch drei andere zu: 1) der Wandel des Menschen Gesch. 24, 16. 1 Petr. 3, 16. 2) Das Maaß der Erkenntniß, die Wissenschaft des Gesetzes, wonach unser Verstand über unsere Thaten urtheilt 1 Kor. 8, 7. 10. 12. 3) Eine Ueberzeugung, daß etwas gewiß da und vorhanden sey

1 Petr. 2, 19. 1 Kor. 8, 7. Er kommt nun zu der gewöhnlichen Bedeutung zurück und bemerkt, daß wir durch dieselbe, ohnerachtet sie im N. T. die herrschende sey, nicht gebunden seyen, daß ja auch andere Bedeutungen daselbst vorkommen, daß es hier darauf ankomme, sich zum Hauptbegriffe zu erheben, unter welchem Alles, was zum Wesen einer Sache gehöre, stehe, daß ein Urtheil des Verstandes eine gewisse Vollkommenheit, Eigenschaft oder Beschaffenheit der Seele zum voraus setze, die den Menschen fähig macht, zu schließen und zu urtheilen, daß man zu dieser Beschaffenheit hinaufrücken müsse, daß man sonst auch das Gewissen nicht als eine Vollkommenheit oder Eigenschaft eines Christen betrachten könne. Er wendet wider die gewöhnliche Erklärung auch ein, daß viele Menschen nicht über ihre Handlungen urtheilen und daß man doch und zwar mit Recht jedem Menschen Gewissen zuschreibe. Wenn er aber nun hinzusetzt, daß der Heilige und Wiedergeborene stets Gewissen habe und allezeit gewissenhaft sey, so wird dieß zwar niemand leugnen, aber in diesem Falle haben doch nicht alle Menschen Gewissen. Treffender ist es wohl, wenn er sagt, daß, wenn das Gewissen ein

Urtheil sey, der Wiedergeborene nicht immer Gewissen habe, weil er nicht immer über seine Handlungen urtheile. Denjenigen, welche das Gewissen für ein Vermögen des Verstandes ausgeben, giebt er darin Recht, daß sie es als etwas, das beständig in dem Menschen ist, betrachten, allein er erinnert wider sie, daß das Gewissen in dem Frommen und Wiedergeborenen, mehr als ein bloßes Vermögen, das man brauchen oder nicht brauchen, versäumen oder bessern könne, sey, daß es als ein Vorrecht eines Christen beschrieben werden müsse. Denjenigen, welche es als eine Fertigkeit ansehen, wendet er ein: daß sie es zu einer Vollkommenheit machen, die nur den Geübten und wohl Unterwiesenen verliehen und selbst zuweilen den Bekehrten versagt ist. Leicht wird es ihm, zu zeigen, daß nicht alle Abtheilungen des Gewissens unter den gewöhnlich angenommenen Begriff passen. Er findet aber auch, daß kein bis jetzt aufgestellter Begriff davon für alle diese Abtheilungen passe.

Mosheim selbst versteht unter dem Gewissen sehr ungewöhnlich den Willen oder den Vorsatz des Willens, über unser Verhalten

richtige und erweisliche Verbindlichkeit, etwas zu thun oder zu unterlassen, aufheben, aber jedes antreibende Gewissen führt eine Verbindlichkeit mit sich. — Man handelt zwar nicht immer recht, wenn man nach dem Gewissen handelt, man sündigt aber immer, wenn man wider sein Gewissen handelt, von welcher Art es auch seyn mag.

Wenn einer behauptet, daß ein irriges, bloß wahrscheinliches oder zweifelhaftes Gewissen keine Verbindlichkeit hervorbringe, nämlich für den, der es weiß, daß es irrig rc. sey, so kann er nicht mißverstanden werden, denn jede Verbindlichkeit entspringt nur aus dem Gesetze. Wenn man irrige, wahrscheinliche oder zweifelhafte Urtheile als solche anerkennt, so darf und soll man dawider handeln. Man nennt zwar solche Urtheile Gewissen, folglich müßte man nach der gewöhnlichen Theorie nicht dawider handeln. Dieser Satz kann aber nur in einem doppelten Sinne wahr seyn: 1) Niemand soll muthwillig und wissentlich das Gute, was ein von uns richtig erkanntes, göttliches Gesetz befiehlt, unterlassen oder das durch dasselbe verbotene Böse thun. 2) Ein Mensch soll nie wider seine oft und sorgfältig geprüfte Ueberzeugung von dem, was recht oder unrecht ist, handeln. Wenn er auch bei seiner Ueber-

Das allgemeine Gewissen betrachtet er theils als eine natürliche Eigenschaft, als ein Stück der menschlichen Natur, theils als eine Schuldigkeit, als eine zu erwerbende Vollkommenheit, und weist nach, daß beide Bedeutungen in gewissen Redensarten vorkommen. Er nimmt an, daß es in der letzten Bedeutung in die Sittenlehre gehöre. Da nun Alles, was Schuldigkeit ist, seinen Sitz im Willen, obgleich seine Wurzel zugleich im Verstande hat, so findet er, daß das Gewissen ein Vorsatz oder Schluß des Willens sey, seine Thaten verständig nach der Vorschrift eines Gesetzes zu prüfen. Es lebt in dem Willen und empfängt sein Leben aus dem Verstande. Dieser muß erst das Gesetz erkennen, überzeugt seyn, daß es für uns da sey und die Kraft besitzen, Gesetze und Handlungen zu vergleichen und Richter zu seyn; hernach muß der Wille hinzukommen. Es giebt nur zwei Hauptarten und Bedeutungen des Gewissens. 1) Es ist ein Schluß oder Vorsatz des Willens, unsere Thaten nach dem Gesetze zu prüfen. Wo dieser Wille fehlt, ist die Gewissenlosigkeit; wo er matt und kraftlos ist, da ist das Gewissen sicher, wo er durch Lüste und Begierden unterdrückt wird,

und deutlicher Einsicht handeln, und, wenn man sie nicht hat, sie zu erwerben streben.

Aller dieser Weitläuftigkeiten und Schwierigkeiten ist man überhoben, wenn man der einzigen Richtschnur unserer Handlungen, dem göttlichen Gesetze, nicht noch das Gewissen, als eine zweite Richtschnur an die Seite setzt.

Auch hier zeigte sich Cramers origineller und gründlicher Geist. Er bewies allerdings, daß diese Lehre Berichtigung bedürfe. Aber er setzte sie doch zu tief herunter, wollte ihr in der Moral ihre besondere und ausgezeichnete Stelle rauben und darin kam er mit Recht nicht zum Zwecke. Er wollte sie auch nicht ausführlich abgehandelt wissen. Er machte gegründete Einwendungen wider die gewöhnlichen Eintheilungen des Gewissens. Aber er hätte auch bedenken sollen, daß es eine höchst wichtige, wunderbare, heilige, eigenthümliche Anlage des menschlichen Gemüths ist, welche die sorgfältigste Untersuchung verdient. Er hätte darauf dringen sollen, daß ihr Ursprung, ihre Kraft, ihre verschiedenen Seiten, ihre Wirkungen und Aeußerungen der genauesten Erforschung werth sind.

und fließt aus einer klaren Erkenntniß des göttlichen Gesetzes, das falsche oder betrügliche ist ein solcher Schluß, dem der Vorsatz, ihn auszuüben, mangelt und der aus einer dunkeln Erkenntniß fließt. Das beständige Gewissen findet bei solchen Statt, welche den von ihnen ergriffenen guten Vorsatz bei sich unterhalten und in der Selbstprüfung nicht ermüden, das unbeständige aber bei solchen, welche zuweilen einen guten Willen haben, aber ihn bald erkalten lassen, bald erneuern. Das freie Gewissen ist ein Schluß des Willens, seine Thaten zu prüfen, der nicht durch Neigungen oder andere Ursachen unterdrückt wird, das sklavische aber das Gegentheil. Ein zartes Gewissen haben diejenigen, deren Willen durch die geringste Gelegenheit erregt werden kann, ihre Handlungen mit dem Gesetze zu vergleichen, ein hartes aber solche, bei welchen der Wille, sich selbst zu richten, so lange ruht und unempfindlich bleibt, bis er durch Vereinigung vieler besonderer Umstände oder durch unvermuthete Uebel in Thätigkeit gesetzt wird. 2) Das Gewissen bedeutet auch die wirkliche Vollziehung des Vorsatzes des Willens, unsere Handlungen zu beurtheilen. Hier ist dreierlei zu unterscheiden, a) die Beurtheilung der Sa-

chen, an welchen man zweifelt. Diese sind entweder Meinungen oder Thaten. Auch über Meinungen macht man sich oft ein Gewissen und soll es, man soll sie erst prüfen ꝛc. b) Das Urtheil selbst, welches losspricht oder verdammt oder keines von beiden thut. Daher das gute, böse und zweifelhafte Gewissen. Das Urtheil kann richtig oder irrend, gewiß oder wahrscheinlich seyn; daher die gleichen Eintheilungen des Gewissens. c) Nach dem Urtheile äußern sich in unsern Seelen gewisse Wirkungen oder Bewegungen, welche angenehm oder unangenehm sind; daher das reine, ruhige, freudige, muthige Gewissen sammt den Gegentheilen.

Nun betrachtet Mosheim noch besonders das geheiligte Gewissen. Er versteht darunter einen durch die Gnade gewirkten aufrichtigen Willen, nichts Wichtiges ohne vorhergehende Prüfung, ob und wie weit es nach dem Gesetze erlaubt sey, zu unternehmen und was etwa ohne sattsame Prüfung geschehen ist, täglich zu untersuchen, ob es gesetzmäßig sey oder nicht. Demnach haben alle Frommen Gewissen und die gemeinen Abtheilungen desselben, wenn es als ein Vor-

satz des Willens angesehen wird, finden bei ihnen nicht Statt. Dieser Vorsatz ist bei ihnen durchaus rechtschaffen, erleuchtet, frei, aufrichtig, munter und wach. Doch kann es hier Grade der Vollkommenheit geben und ihr Gewissen kann auf einige Zeit träge, dunkel rc. werden. Die Arten des Gewissens in Beziehung auf den Vorsatz, sich zu prüfen, gehen sie nur zum Theil an. So lange sie im Glauben und in der Gnade beharren, haben sie kein unruhiges, böses, unreines Gewissen. Der Glauben an das Verdienst des Erlösers beruhigt sie bei ihren scharfen Selbstprüfungen und erhält den Frieden des Gewissens. Allein ihre Beurtheilung kann zuweilen Fehler an sich haben und daher ist ihr Gewissen bald vollkommen, bald unvollkommen, bald gut, bald zweifelhaft, bald irrig, bald gewiß, bald wahrscheinlich *).

Das ist die neue Gestalt, welche Mosheim dieser Lehre zu geben gesucht hat. Es läßt sich allerdings Manches dawider erinnern und dieser Versuch hat auch nicht viel Beifall und Nachahmung gefunden.

Nachher wurde es sehr gewöhnlich, Gott in den Begriff des Gewissens zu bringen. Reuß verstand darunter das Vermögen unserer Seele, wo-

*) Sittenlehre der heiligen Schrift. III. S. 209 — 272.

durch wir uns unserer Verpflichtung gegen Gott bewußt und von dem innigsten Gefühle derselben durchdrungen werden, oder wodurch wir nach unserer Kenntniß des göttlichen Gesetzes urtheilen, was wir zu thun und zu lassen haben und von dem Gedanken und der Empfindung des göttlichen Gerichts über uns so erfüllt werden, daß daraus angenehme oder bittere Bewegungen und Affecten in unserem Gemüthe entstehen *). Der Abschnitt über das Gewissen in der Moraltheologie dieses Schriftstellers gehört unter die vorzüglicheren, auch in exegetischer und literarischer Hinsicht. Crusius fand den Grund des Gewissens in einem Grundtriebe, vermöge dessen uns ein Hang, ein göttliches Gesetz zu erkennen und demselben gemäß zu leben, anerschaffen ist. Er nannte dieß den Gewissenstrieb. Das Gewissen selbst definirte er so: Es ist der Erkenntnißgrund, das Gesetz Gottes und die Tugend a posteriori zu erweisen. Das wird so erklärt: Wenn wir unpartheiisch Acht geben, was uns die Natur als gut lehrt und fühlbar macht und dafür zu halten nöthigt und wenn wir es unter allgemeine Sätze bringen, die sich aus jenen Empfindungen abstrahiren lassen, so entsteht die Erkenntniß

*) Elementa theol. mor. Tub. 1767. p. 251. s. 605.

der angeborenen natürlichen Gesetze mit Bewußtseyn in uns. Und da wird man wahrnehmen, daß wir durch das Gewissen auf eben die moralischen Sätze geführt werden, deren Grund a priori gezeigt werden kann, daß wir nämlich das, was der Vollkommenheit Gottes und der Geschöpfe, unserer selbst und anderer, insonderheit der Liebe zu Gott und den Menschen gemäß und was uns also in der That schon an sich nützlich und gut ist, also ausüben sollen, daß wir uns dazu vor verbunden erkennen und alle unsere Zwecke und Thaten dem Gehorsam gegen Gott subordiniren sollen *). Noch Reinhard beschreibt das Gewissen als die Neigung, sich bei seinen Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu lassen und behauptet, daß es sich ganz nach den Vorstellungen richte, die man von Gott und seinem Verhältnisse gegen die Menschen habe. Er hat diese ganze Materie sehr oberflächlich, nachlässig und gleichsam nur im Vorübergehen abgehandelt **).

Schon lange vorher hatte Joh. Andr. Cramer die bisherige Lehre vom Gewissen einer Kritik

*) Moraltheol. I. §. 41. 42.

**) System der christlichen Moral. I. S. 246—252. 705—707.

unterworfen, in einem Aufsatze, welcher wenig bekannt und beachtet wurde *). Um so zweckmäßiger wird es seyn, hier die Hauptgedanken auszuzeichnen.

Die Lehre vom Gewissen hat besonders seit Erfindung der Casuistik eine Weitläuftigkeit in die philosophische und theologische Moral gebracht, deren sie entbehren konnte. Der Sprachgebrauch verbindet mit diesem Worte mehrere, wichtige und große Vorstellungen und daher glaubte man bei den Gründen unsers Verhaltens nothwendig auch vom Gewissen handeln zu müssen, weil man annahm, daß aller Einfluß der göttlichen Gesetze auf unser Verhalten bloß auf der Einsicht und Anwendung des Gewissens beruhe. Dieß feierliche Wort wurde eine Schatzkammer der Moral im Kleinen. Man ließ sich auf die Erklärung und Bestimmung einer großen Menge eigentlicher und uneigentlicher Redensarten ein, classificirte die damit ausgedrückten Begriffe, warf allerlei praktische Fragen darüber auf, gab eine Menge Regeln über den Gebrauch des Gewissens. Man schmeichelte sich auf

*) Beiträge zur Beförderung theologischer und anderer wichtiger Kenntnisse von Kielischen und auswärtigen Gelehrten. IV. Thl. Kiel und Hamburg 1783.

diese Weise im Gebiete der Moral eine brachliegende Gegend angebaut zu haben. Aber unsere moralischen Kenntnisse haben dadurch keinen wichtigen Zusatz erhalten, weder in dem, was über die Natur des Gewissens philosophirt worden ist, noch in den Eintheilungen desselben, noch in den Regeln, in deren Beobachtung die Gewissenhaftigkeit bestehen soll. Es ist wenigstens darin viel Unbestimmtes, Zweifelhaftes, dem Mißverstande Unterworfenes und bei der Einrichtung unserer Gesinnungen und Handlungen wenig Brauchbares.

Man soll vom Gewissen besonders handeln, weil es die innere Vorschrift des Verhaltens, das Gesetz aber die äußere ist. Allein das Gewissen ist keine Vorschrift, ausgenommen im uneigentlichen Sinne, wie es auch ein Zeuge, Ankläger, Richter, Henker genannt wird. Die Eintheilung des Gesetzes in das äußere und innere hat keinen Sinn. Ein Gesetz kann nur in sofern Gesetz für uns seyn, als es nicht außer uns, sondern durch seine Vorstellung in uns ist; außer uns ist es nur ein Gedanke des Gesetzgebers, so lang es dieß und uns unbekannt bleibt, ist es kein Gesetz für uns.

Es giebt eine Menge verschiedener und widersprechender Erklärungen des Gewissens, meistentheils

sind sie tropisch. Die Redensarten, die darüber im gemeinen Leben vorkommen, sind voll Metonymieen und Synekdochen. Eigentlich bedeutet das Wort eine besondere Art von Wissen, man ist aber dabei nicht geblieben, sondern hat den Begriff des Urtheils vorgezogen, welches doch etwas Anderes ist, und insofern ist das Wort selbst eine Metonymie.

Zu dem vorhergehenden und nachfolgenden Gewissen hätte man billig das begleitende hinzusetzen sollen. Nun muß man freilich keine dieser Arten verabsäumen, aber es brauchte nicht dieses gelehrten Aufwandes, um dem Menschen zu sagen, daß er immer wissen müsse, ob sein Verhalten dem Gesetze Gottes gemäß sey oder nicht, ehe er handelt, um recht zu handeln, und nachher, um ferner recht zu handeln oder sein Verhalten zu ändern. Er lernt dieß ja, wenn ihm der Gehorsam gegen Gott oder eine richtige Selbstkenntniß zur Pflicht gemacht wird; man braucht dazu kein besonderes Capitel vom Gewissen.

Es ist eine überflüssige Vervielfältigung, wenn man das Gewissen in das belehrende und antreibende, und dieses in das anrathende und abrathende abtheilt. Jedes Gewissen ist belehrend, auch das antreibende. Die Eintheilung setzt

auch voraus, daß es freie Handlungen gebe, die durch kein Gesetz bestimmt sind und dawider läßt sich viel sagen. Daß das Gewissen anrathen und abrathen soll, kann darauf leiten, daß seine Einsichten bloße Rathschläge seyen. Im Grunde sind alle diese Arten nichts als eine Erkenntniß dessen, was das Gesetz erlaubt, gebietet oder verbietet. Die Moral gewinnt durch jene Eintheilungen nur eine Menge von Worten, wodurch das Gedächtniß beschwert und der Verstand nicht erleuchtet wird.

Das gute oder böse Gewissen wird entweder auf eine einzelne Handlung, oder auf unser ganzes Verhalten und Leben oder auf den größten Theil desselben bezogen. Also sind auch hier weder das Genus, noch die unterscheidenden Merkmale mit wissenschaftlicher Genauigkeit angegeben.

Das Gewissen soll entweder gewiß, oder wahrscheinlich oder zweifelhaft seyn. Allein das Gegentheil der Gewißheit ist die Ungewißheit, nicht die Wahrscheinlichkeit und der Zweifel ist weder von dem einen, noch dem andern das Gegentheil. Sey das Gewissen eine Erkenntniß oder ein Urtheil — immer kann man sich nichts bei einem zweifelhaften Gewissen vorstellen. Ist zwei-

fein 1) zwischen zwei einander widersprechenden Sätzen nicht entscheiden, so findet kein Urtheil, also kein Gewissen statt, 2) nicht wissen, ob man den Gründen für die Bejahung eines Prädicats von einem Subjecte oder den Gründen wider dieselbe beistimmen soll — so urtheilt man auch nicht und hat gar keine Kenntniß oder Wissenschaft von der Sittlichkeit seiner Handlung, 3) einen Satz, den man für wahr gehalten hat, eine Zeitlang als falsch und ungegründet denken, um von der Wahrheit und Richtigkeit seiner Ueberzeugung desto gewisser zu werden; da kann man freilich erklären, was ein zweifelhaftes Gewissen sey, aber das meynt man darunter nicht. — Man sagt zwar, daß man zweifle, wo für die Bejahung und Verneinung eines und desselben Prädicats von demselbigen Subjecte die Gründe ganz gleich seyen — aber ist es möglich, für und wider die Wahrheit eines Satzes ganz gleiche Gründe zu haben? Betrifft der Zweifel die Gesetzmäßigkeit unserer Handlungen, so läßt es sich nicht denken, wie aus den Gesetzen Gottes ganz gleiche Gründe für und wider die Rechtmäßigkeit einer Handlung kommen sollen? Verschiedene Arten der Antriebe kann der Mensch haben, eine Handlung zu thun und zu lassen, aber gewiß nicht gleiche

Gründe oder Beweise, eine und dieselbe Handlung zugleich für recht und unrecht zu halten. Der Zweifelnde bejaht und verneint Einen Satz zugleich oder schnell nach einander, ohne sich dessen deutlich bewußt zu seyn, zuletzt beharrt er entweder bei der Bejahung oder Verneinung oder unterdrückt diese Gedanken ganz, zieht seine Aufmerksamkeit davon ab und richtet sie auf andere Gegenstände. Versteht man also unter einem zweifelhaften Gewissen nicht einen Streit zwischen der Erkenntniß und Empfindung seiner Verbindlichkeit, dem Gesetze zu gehorchen, und zwischen einer geheimen Lust, sich ihm zu entziehen, so kann es nur in der Abwechslung unserer Vorstellung von der Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit eines und desselben Verhaltens bestehen. Das nennt man aber nicht zweifelhaftes Gewissen. Die Moral gewinnt also hier nichts, der Hauptbegriff hat keine Festigkeit.

Das wahrscheinliche Gewissen ist auch kein Gewinn für sie. Es soll darin bestehen, daß man für die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer Handlung mehr Gründe, als dawider, also mehr Theile der Wahrheit darin habe, als in dem Gegentheile. Ein Ganzes besteht freilich aus Theilen, aber man kann nicht ohne nähere Einschrän-

Bei Shaftesbury hängt, wie man vermuthen kann, das Gewissen mit dem moralischen Sinne zusammen. Er findet, daß zwei Dinge einem vernünftigen Geschöpfe äußerst peinlich und unausstehlich seyn müssen, 1) das Bewußtseyn eines Verhaltens, welches man für unnatürlich und an sich hassenswürdig und strafbar erkennt, 2) einer thörichten Handlung, von der man einsieht, daß sie dem allgemeinen Besten und unserem eigenen schade. Das erste nennt er Gewissen im eigentlichen, engeren Sinne und gesteht diesen Namen der Furcht vor Gott, vor bösen Geistern und der Hölle nicht zu. Er nimmt übrigens an, daß das sogenannte religiöse Gewissen, das moralische oder natürliche voraussetze, daß man zwar mit jenem den Begriff von Furcht vor göttlichen Strafen verbinde, daß es aber doch seine Kraft von der durch die Empfindung wahrgenommenen moralischen Häßlichkeit und Schändlichkeit einer Handlung hernehme und damit die Rücksicht auf Gott verbinde. Er schreibt jedem Geschöpfe, das Bewußtseyn hat, Gewissen zu, indem der Satz für alle gelte: Was man sich bewußt ist, um Jeden verdient zu haben, das muß

P. II. p. 164. Walchs Streitt. außer der luther. Kirche, V. 72.

deutung genommen werde, erhellt auch aus den übrigen Eintheilungen: wachendes, schlafendes, aufwachendes, erwecktes, eingeschläfertes, weites, enges, ängstliches, verhärtetes Gewissen. Sie sind unlogisch und gehören nicht zu Einem Genus. Urtheile sind sie alle nicht, dazu passen sie alle nicht. Eine Erkenntniß von einem Gesetze kann wachen, schlafen, aufgeweckt oder eingeschläfert werden, wenn sie zur Beurtheilung einer Handlung gebraucht oder nicht gebraucht, von andern Vorstellungen verdunkelt oder in ihrer Wirkung durch Sinnlichkeit gehindert oder unterdrückt wird. Aber Erkenntniß und Urtheil können nicht ängstlich, schwach, zart, verhärtet genannt werden; hier ist das Genus Fertigkeit oder Neigung oder Gewohnheit, sein freies Verhalten nach dem Gesetze zu beurtheilen. Diese Redensarten haben wohl ihren guten und bestimmten Sinn, man muß ihren richtigen Sinn erklären, aber diese Erklärungen gehören in das Wörterbuch, nicht in das System.

Da das Wort so vieldeutig ist, so werden es auch die Lehrsätze seyn, die man in der Moral darüber vorträgt, z. E. folgende: Man soll nie wider Gewissen handeln. — Kein Gewissen kann eine sonst

richtige und erweisliche Verbindlichkeit, etwas zu thun oder zu unterlassen, aufheben, aber jedes antreibende Gewissen führt eine Verbindlichkeit mit sich. — Man handelt zwar nicht immer recht, wenn man nach dem Gewissen handelt, man sündigt aber immer, wenn man wider sein Gewissen handelt, von welcher Art es auch seyn mag.

Wenn einer behauptet, daß ein irriges, bloß wahrscheinliches oder zweifelhaftes Gewissen keine Verbindlichkeit hervorbringe, nämlich für den, der es weiß, daß es irrig 2c. sey, so kann er nicht mißverstanden werden, denn jede Verbindlichkeit entspringt nur aus dem Gesetze. Wenn man irrige, wahrscheinliche oder zweifelhafte Urtheile als solche anerkennt, so darf und soll man dawider handeln. Man nennt zwar solche Urtheile Gewissen, folglich müßte man nach der gewöhnlichen Theorie nicht dawider handeln. Dieser Satz kann aber nur in einem doppelten Sinne wahr seyn: 1) Niemand soll muthwillig und wissentlich das Gute, was ein von uns richtig erkanntes, göttliches Gesetz befiehlt, unterlassen oder das durch dasselbe verbotene Böse thun. 2) Ein Mensch soll nie wider seine oft und sorgfältig geprüfte Ueberzeugung von dem, was recht oder unrecht ist, handeln. Wenn er auch bei seiner Ueber-

zeugung irrte, so bestimmt ihn doch der Irrthum nicht als Irrthum und der Schein der Wahrheit nicht als Schein, er hätte doch nach seiner Meinung und Ueberlegung nach einem richtigen und wahren Gewissen gehandelt; aber nach einer irrigen, wahrscheinlichen, zweifelhaften Erkenntniß darf man nicht handeln.

Als Regeln, welchen man bei einem zweifelhaften Gewissen folgen soll, schreibt man vor: Man soll unter entgegenstehenden Meinungen dem antreibenden folgen, wenn das Gegentheil zum belehrenden gehört. — Gehören beide entgegengesetzte Meinungen zum antreibenden, so soll man das abrathende dem anrathenden vorziehen, doch nur, wenn die Gründe des einen und des andern gleich sind oder zu seyn scheinen, widrigenfalls soll man doch dem anrathenden folgen, wenn die Gründe für dasselbe wichtiger sind, als die für das abrathende.

Da wird aber dem Verstande des Menschen eine zu schwere Arbeit aufgelegt. Er oder doch die Meisten können die Gründe nicht so untersuchen, abwägen und vergleichen. Die Regeln selbst sind nicht einmal erwiesen. Man muß nur aus Ueberzeugung

gleichen könne. Das wahrscheinliche Gewissen fällt ein wahrscheinliches Urtheil; es kommt mit dem richtigen überein, sofern es richtig urtheilt, unterscheidet sich aber von ihm dadurch, daß es keine Gewißheit hat. Man nennt es auch opinativa. Bei einer Meinung stimmt der Verstand einer Sache bei, ohne hinreichend vom Objecte bestimmt zu seyn, aber doch wegen einer vernünftigen Wahl, wodurch der Wille sich mehr auf die eine Seite, als die andere neigt, jedoch mit Furcht des Gegentheils. Bei einer wahrscheinlichen Meinung ist immer ein Hinneigen auf die eine Seite des Gegensatzes, aus Gründen, wo jenes nicht ist, da meint man nicht, sondern zweifelt, und wo kein Grund da ist, hört die Wahrscheinlichkeit auf. Ohne jene Furcht wird das Urtheil gewiß. Die Furcht ist aber hier nicht Zweifel, dieser schließt den bestimmten Beifall aus, die Furcht aber nicht, sie besteht darin, daß man dafür hält, die Gründe für dasjenige, welchem man beistimmt, seyen nur wahrscheinlich, nicht evident und gewiß, das Gegentheil könne wahr seyen, ohnerachtet es die Gründe desselben nicht zeigen. Aus einer solchen Meinung entsteht das wahrscheinliche Gewissen. Sätze: 1) Unter den wahrscheinlichen Meinungen ist oft die eine sicherer, aber min-

Die evangelische Kirche erhielt auch ihre Casuisten. Lange hatte man diese Wissenschaft in ihr liegen lassen. Man hatte Wichtigeres zu thun, man beschäftigte sich wenig mit der Moral, man hatte erst den theologischen Lehrbegriff festzustellen, man konnte nicht in die Verwirrungen, Spitzfindigkeiten und Verkehrtheiten derselben eingehen, um sie zu enthüllen. Nachdem man aber das Bedürfniß empfand, den Geistlichen Anweisung zur Leitung der Gewissen zu geben, nachdem man einsah, daß der alten Casuistik, welche die Gesinnungen und Sitten verdarb, durch eine bessere entgegengewirkt werden könne, nachdem die Jesuitische Casuistik die ganze evangelische Moral zu verkehren drohte, nachdem die Reformation selbst zu vielen Bedenken der Theologen und der theologischen Facultäten über Gewissensfälle Veranlassung gegeben hatte, so bearbeitete man auch die Casuistik nach protestantischen Grundsätzen. Im 17. Jahrhundert kamen viele Werke über sie unter den Evangelischen heraus. Sie unterscheiden sich dadurch, daß sie alle Gewissensfälle ausschließen, welche bloß auf katholischem Aberglauben beruhen, bei ihrer Auflösung nur das Ansehen der heiligen Schrift anerkennen, die entsetzlichen Verderbnisse, welche durch die katholische Ca-

Gelehrte wägt die Gründe ab und untersucht die Sache, da ist es nicht ungereimt, wenn er seine Meinung für wahr hält, wo sie auch von andern verworfen wird; ein Mann von Scharfsinn und reifem Urtheile kann nach angestellter Prüfung etwas bemerken, was andere nicht bemerken. Etwas Anderes ist es, wenn einer ohne Grund oder aus einem leichten Grunde urtheilt. Ein Gelehrter kann sich auch aus der Meinung eines Andern ein Urtheil bilden, so daß, ohnerachtet er seine Meinung für wahrscheinlicher hält und er jener aus inneren Gründen nicht beistimmen kann, er doch der Autorität der Doctoren huldigt und sich vielmehr bei ihrem, als seinem eigenen Urtheile befriediget. Ein bescheidener Mann kann dem Urtheile vieler oder weniger, aber vortrefflicher Autoren, mehr Gewicht beilegen, so daß er es für wahrer hält, als sein eigenes, obgleich es ihm sonst weniger wahrscheinlich und sicher vorkommt. Er denkt und urtheilt doch wahrscheinlich. Der Ungelehrte thut recht, wenn er derjenigen Meinung folgt, die ihm die wahrscheinlichste ist und welche von erfahrenen und rechtschaffenen Männern gelehrt wird, ohnerachtet sie nicht so sicher ist. 4) Der Untergebene kann nicht nur, sondern soll wider seine eigene Meinung das wählen, was

welchem das Gewissen ohne Belehrung nicht recht urtheilen kann oder einen solchen Fall, welcher schwerere und zweifelhafte menschliche Handlungen betrifft, die nach Anweisung der heiligen Schrift entschieden und gelößt werden müssen, damit sich das Gewissen beruhigen könne *). Er schließt davon aus die gesetzwidrigen Handlungen, von denen der Papst allein soll absolviren können, auch diejenigen Fälle, welche bloß aus einem zu scrupulösen Gewissen entspringen, endlich solche, welche nur aus dem Aberglauben und den Irrthümern des Papstthums hervorgehen und durch welche der Papst über die Gewissen herrschen und sie beschweren will. Joh. Olearius wurde vornehmlich durch die Jesuitische Casuistik zu seinem Buche veranlaßt **), welches eines der besten protestantischen Producte in diesem

delectu et damnandorum odio, de voluntate signi a beneplacito alia, particularibus syllogismis, generis et singulorum, dolo bono etc. vinum desperationis et lacus infernalis gustum propinare solent.

*) l. c. L. I. c. 16. p. 32. s.

**) Introductio brevis in theol. Casuist. Lips. 1694. als Anhang der 2. Ausg. seiner Moraltheologie.

noch. Er vermuthet selbst, daß dieß einige befremdend und lästig finden werden, bemerkt aber dagegen, daß man doch jeden Unterschied mit einem besondern Namen belegen müsse, damit man nicht durch Unbeständigkeit im Reden verschiedene Dinge als eins ansehe und dadurch in Irrthum verfalle. Daß aber diese Unterschiede wirklich gemacht werden müssen, erweist er daraus, weil es sich in der That so finde und durch die tägliche Erfahrung bestätiget werde und weil die Erkenntniß davon ihren gewissen Nutzen habe. Er beruft sich darauf, daß es zu besserer Ausübung des Guten und Unterlassung des Bösen dienlich sey, den Zustand des Gewissens genau zu erkennen. Alles dieß erläutert er durch die Untersuchung der Frage: Ob und wie weit ein Mensch wider sein Gewissen handeln könne *)?

In Frankreich erschien im Jahr 1770 das System der Natur, welches in und außer diesem Lande so viel Einfluß gehabt hat. Es lehrte den bestimmten Materialismus, Fatalismus und Atheismus. Es behauptete, daß es gar nichts Wirkliches, als Materie und Bewegung gebe, daß auch der Mensch nur unter den Gesetzen dersel-

*) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Halle 1752. I. 2.

schäftigt sich vorzüglich mit seinen Mängeln und Eintheilungen *).

Inzwischen war der Orden der Jesuiten aufgestanden; einer seiner Hauptzwecke war, die Reformation umzustürzen und den Protestantismus auf alle Weise zu bekriegen. Sie trieben die Casuistik bis zur Vernichtung aller festen moralischen Grundsätze und betrachteten sie als die Hauptsache der ganzen Moral. Ihre Lehre vom Probabilismus bezieht sich gar nicht bloß auf das, was man das wahrscheinliche Gewissen nennt. Sie wollten damit eine moralische Tradition begründen, die sie absichtlich mehr aus neueren Zeiten, als aus dem Alterthum, und vorzüglich aus den Lehren der Ordensbrüder hernahmen. Sie reden nicht so viel vom probablen Gewissen, als von probablen Meinungen. Unter diesen verstanden sie solche, die sich auf das Praktische beziehen, die nicht nur der, welcher sie aufstellt, probabel findet, sondern welche auch eben dadurch, daß einer oder mehrere sie aufgestellt haben, auch für andere Probabilität erhalten, so daß sie dieselbe in der

*) Von noch mehreren protestantischen casuistischen Werken s. m. Gesch. der christl. Mor. 284—300.

Bei Shaftesbury hängt, wie man vermuthen kann, das Gewissen mit dem moralischen Sinne zusammen. Er findet*), daß zwei Dinge einem vernünftigen Geschöpfe äußerst peinlich und unausstehlich seyn müssen, 1) das Bewußtseyn eines Verhaltens, welches man für unnatürlich und an sich hassenswürdig und strafbar erkennt, 2) einer thörichten Handlung, von der man einsieht, daß sie dem allgemeinen Besten und unserem eigenen schade. Das erste nennt er Gewissen im eigentlichen, engeren Sinne und gesteht diesen Namen der Furcht vor Gott, vor bösen Geistern und der Hölle nicht zu. Er nimmt übrigens an, daß das sogenannte religiöse Gewissen, das moralische oder natürliche voraussetze, daß man zwar mit jenem den Begriff von Furcht vor göttlichen Strafen verbinde, daß es aber doch seine Kraft von der durch die Empfindung wahrgenommenen moralischen Häßlichkeit und Schändlichkeit einer Handlung hernehme und damit die Rücksicht auf Gott verbinde. Er schreibt jedem Geschöpfe, das Bewußtseyn hat, Gewissen zu, indem der Satz für alle gelte: Was man sich bewußt ist, um Jeden verdient zu haben, das muß

*) P. II. p. 164. Walchs Streitt. außer der luther. Kirche. V. 71.

zum Fundamente dienen oder daß die Gründe wider sie für jedermann unwiderleglich seyen. Demnach war es hier eigentlich auf die Vernichtung der Autorität des Gewissens angesehen. Dieß erhellt auch aus andern Regeln, welche in Beziehung auf den Probabilismus gegeben wurden. Unter zwei gleich probablen Meinungen kann man auch der weniger sichern folgen. — Wenn die Meinungen sich an Probabilität und Sicherheit ungleich oder widersprechend sind, so kann man auch die weniger wahrscheinliche der wahrscheinlicheren, die weniger sichere der sicherern, ja selbst die zugleich am wenigsten sichere und wahrscheinliche der allersichersten und allerwahrscheinlichsten vorziehen. — Wenn eine probable Meinung mit einer gewissen Lehre streitet, so kann man doch jene vorziehen. — Beichtväter sollen einen Beichtenden, der sich ihrer probablen Meinung nicht unterwerfen will, absolviren und sich der probablen Meinung des Beichtenden unterwerfen, auch wenn sie dieselbe für falsch halten. — Wenn Doctoren um Rath gefragt werden, so können sie auch wider ihre Ueberzeugung Rath geben und der probablen Meinung Anderer folgen. Ich finde daher nicht für nöthig, die Geschichte des Jesuitischen Probabilismus hier weiter zu

dem moralischen Gefühle 1) auf das Bewußtseyn des Moralgesetzes und 2) auf die durch dasselbe bestimmte richterliche Beurtheilung ankäme. In Rücksicht auf das zweite nennt er das moralische Gefühl das Gewissen, gesteht jedoch zu, daß dieser Begriff noch einen weiteren Umfang habe, weil das Gewissen sich sehr oft und namentlich da, wo es casuistisch urtheilt, auch auf die Materie der Handlung und also nicht bloß auf das formale Moralgesetz beziehe. In der richterlichen Beurtheilung unterscheidet er; 1) einen Ausspruch über das Verhältniß der Handlung gegen das Moralgesetz, 2) Zurechnung von Verdienst und Schuld. Beides aber soll sich nicht nur in selbsteigenen, sondern auch in fremden Handlungen zeigen. Demnach soll sich das Gewissen auch auf die Handlungen anderer beziehen *).

Einer der ersten deutschen Moralphilosophen, welcher diese Lehre sorgfältiger abhandelte, war Horneius zu Helmstedt **). Er gebraucht in derselben vorzüglich Scholastiker, Je-

*) Philos. Aphor. N. A. II. 269 ff. 350 ff.

**) Ethicae sive civilis doctrinae de moribus libri 4, quibus tota ista disciplina non tantum ex Ari-

sen die Tempel mit allen Priestern. Uns Conscientiariern ist das Gewissen hinreichend; es ist das Wissen nicht eines Einigen, sondern Vieler, ja Aller. Dieß Gewissen, welches die gütige Mutter Natur allen Menschen eingepflanzt hat, dient uns anstatt der Bibel und der Obrigkeit, es ist ein innerer Richterstuhl, ein Lehrer, welcher uns anweißt, niemanden zu beleidigen, rechtschaffen zu leben und jedem zu leisten, was ihm zukommt. Es vertritt die Stelle von tausend Qualen und, wenn wir übel gehandelt haben, von der Hölle, wenn aber gut, vom Himmel, so lange nämlich dieß einige gegenwärtige Leben übrig ist. Es wird mit uns geboren und geht im Tode mit uns zu Grunde. Das sind angeborene Principien und wer sie verwirft, der verwirft sich selbst." Daraus ersieht man wenigstens, was er eigentlich wollte und daß er auch die Unsterblichkeit der Seele gänzlich verwarf. Es wird noch angeführt, daß er auch behauptete, die Ehe sey von der Hurerei nicht verschieden, nicht aber, in welche Verbindung er dieß mit seiner Gewissenslehre setzte. Man könnte ihn einen revolutionären Gewissensschwärmer nennen *).

*) Man sehe von diesem Manne Molleri Cimbria lit. T. I. p. 324. Ejusd. Cherson. Cimbr. P. II.

gleichen könne. Das wahrscheinliche Gewissen fällt ein wahrscheinliches Urtheil; es kommt mit dem richtigen überein, sofern es richtig urtheilt, unterscheidet sich aber von ihm dadurch, daß es keine Gewißheit hat. Man nennt es auch opinativa. Bei einer Meinung stimmt der Verstand einer Sache bei, ohne hinreichend vom Objecte bestimmt zu seyn, aber doch wegen einer vernünftigen Wahl, wodurch der Wille sich mehr auf die eine Seite, als die andere neigt, jedoch mit Furcht des Gegentheils. Bei einer wahrscheinlichen Meinung ist immer ein Hinneigen auf die eine Seite des Gegensatzes, aus Gründen, wo jenes nicht ist, da meint man nicht, sondern zweifelt, und wo kein Grund da ist, hört die Wahrscheinlichkeit auf. Ohne jene Furcht wird das Urtheil gewiß. Die Furcht ist aber hier nicht Zweifel, dieser schließt den bestimmten Beifall aus, die Furcht aber nicht, sie besteht darin, daß man dafür hält, die Gründe für dasjenige, welchem man beistimmt, seyen nur wahrscheinlich, nicht evident und gewiß, das Gegentheil könne wahr seyen, ohnerachtet es die Gründe desselben nicht zeigen. Aus einer solchen Meinung entsteht das wahrscheinliche Gewissen. Sätze: 1) Unter den wahrscheinlichen Meinungen ist oft die eine sicherer, aber min-

man nothwendig von Allen befürchten und erwarten. Außerdem muß sich aber nach seiner Meinung das Gewissen auch durch das Gefühl der Häßlichkeit des Unnatürlichen und Strafwürdigen und durch die nachfolgende Schaam und Reue äußern. Einen Menschen, der kein Gewissen oder kein natürliches Gefühl von der Abscheulichkeit des Lasters hat, erklärt er für den Unglückseligsten auf Erden, weil er keiner natürlichen Neigung, keines geselligen Vergnügens, keiner geistigen Freuden fähig und allen unnatürlichen, quälenden und bösen Neigungen unterworfen ist. Was das andere Stück des Gewissens betrifft, so findet er, daß auch hier, abgesehen von dem Gefühle der inneren moralischen Häßlichkeit, eine peinigende Empfindung von der Strafwürdigkeit der Verbrechen bei Gott und den Menschen eintrete*).

Um der Aehnlichkeit willen lasse ich sogleich Platnern folgen. Er unterscheidet den moralischen Sinn vom moralischen Gefühle. Unter jenem versteht er das undeutliche Bewußtseyn des materialen Grundsatzes vom Wohlwollen, unter diesem aber das undeutliche Bewußtseyn des formalen Moralgesetzes. Er behauptet, daß es bei

*) An enquiry concerning virtue B. II. P. 2. Sect. 1.

dem moralischen Gefühle 1) auf das Bewußtseyn des Moralgesetzes und 2) auf die durch dasselbe bestimmte richterliche Beurtheilung ankäme. In Rücksicht auf das zweite nennt er das moralische Gefühl das Gewissen, gesteht jedoch zu, daß dieser Begriff noch einen weiteren Umfang habe, weil das Gewissen sich sehr oft und namentlich da, wo es casuistisch urtheilt, auch auf die Materie der Handlung und also nicht bloß auf das formale Moralgesetz beziehe. In der richterlichen Beurtheilung unterscheidet er; 1) einen Ausspruch über das Verhältniß der Handlung gegen das Moralgesetz, 2) Zurechnung von Verdienst und Schuld. Beides aber soll sich nicht nur in selbsteigenen, sondern auch in fremden Handlungen zeigen. Demnach soll sich das Gewissen auch auf die Handlungen anderer beziehen *).

Einer der ersten deutschen Moralphilosophen, welcher diese Lehre sorgfältiger abhandelte, war Horneius zu Helmstedt **). Er gebraucht in derselben vorzüglich Scholastiker, Je-

*) Philos. Aphor. N. A. II. 269 ff. 350 ff.

**) Ethicae sive civilis doctrinae de moribus libri 4, quibus tota ista disciplina non tantum ex Ari-

suiten und Casuisten, den Thomas Aquinas, Alexander von Hales, Bonaventura, Occam, Durand, Biel, Vasquez, Valentia, die Angelica und Rosella, den Cajetan. Aber er prüft, beschränkt und widerlegt sie auch zuweilen. Er bringt das Gewissen unter die Lehre vom freien Willen. Alles Freiwillige läßt er aus Wissenschaft oder Kenntniß, und aus einem inneren Principe herfließen. Jene Kenntniß, sofern sie Quelle unserer Handlungen ist und auf dieselbe angewandt wird, nennt er Gewissen. Dieses erklärt er für den Herold des natürlichen oder göttlichen Gesetzes. Er giebt zu, daß dieß Gesetz selbst die Norm aller Handlungen sey, aber er erklärt es so: sofern dieß Gesetz erkannt wird oder vom Menschen erkannt werden konnte. Das Gesetz selbst giebt er für das vornehmste, die Erkenntniß desselben aber für das nächste Princip der menschlichen Handlungen aus. Er bezieht übrigens das Gewissen nur auf das, was erst geschehen soll. Ich will hier seine Lehre vom wahrscheinlichen Gewissen ausheben, damit man sie mit der früher angeführten ver-

Aristotele sed optimis quibusque veteribus et recentibus autoribus fuse explicatur. Frcf. 1625. p. 319—334.

gleichen könne. Das wahrscheinliche Gewissen fällt ein wahrscheinliches Urtheil; es kommt mit dem richtigen überein, sofern es richtig urtheilt, unterscheidet sich aber von ihm dadurch, daß es keine Gewißheit hat. Man nennt es auch opinativa. Bei einer Meinung stimmt der Verstand einer Sache bei, ohne hinreichend vom Objecte bestimmt zu seyn, aber doch wegen einer vernünftigen Wahl, wodurch der Wille sich mehr auf die eine Seite, als die andere neigt, jedoch mit Furcht des Gegentheils. Bei einer wahrscheinlichen Meinung ist immer ein Hinneigen auf die eine Seite des Gegensatzes, aus Gründen, wo jenes nicht ist, da meint man nicht, sondern zweifelt, und wo kein Grund da ist, hört die Wahrscheinlichkeit auf. Ohne jene Furcht wird das Urtheil gewiß. Die Furcht ist aber hier nicht Zweifel, dieser schließt den bestimmten Beifall aus, die Furcht aber nicht, sie besteht darin, daß man dafür hält, die Gründe für dasjenige, welchem man beistimmt, seyen nur wahrscheinlich, nicht evident und gewiß, das Gegentheil könne wahr seyen, ohnerachtet es die Gründe desselben nicht zeigen. Aus einer solchen Meinung entsteht das wahrscheinliche Gewissen. Sätze: 1) Unter den wahrscheinlichen Meinungen ist oft die eine sicherer, aber min-

der wahrscheinlich, die eine wahrscheinlicher, aber minder sicher. Wahrscheinlicher ist die, welche auf mehreren oder stärkeren Gründen ruht, sicherer die, bei welcher nicht oder doch nicht so leicht gesündiget wird, obwohl sie auf wenigeren oder schwächeren Gründen ruht. 2) Wahrscheinlich kann einem etwas vorkommen entweder wegen innerer Principien, die aus der Natur der Sache selbst hergenommen werden, oder wegen äußerer, die man aus der Autorität der Lehrer hernimmt. 3) Der, welcher eine Meinung von etwas hat, ist entweder sein eigener Herr oder einem andern unterworfen und zwar in der Sache, auf welche sich die Meinung bezieht. 4) Er ist entweder ein Gelehrter oder Ungelehrter. Das wahrscheinliche Gewissen nun verpflichtet, wie das richtige, so daß der, welcher ihm gemäß handelt, recht thut, und wer ihm zuwider, sündiget. Das Urtheil dieses Gewissens bildet sich, 1) entweder aus einer sichereren, aber nur wahrscheinlichen Meinung; da sündigt man nicht, wenn man ihr folgt, das Gewissen selbst irrt hier nicht, 2) oder einer minder sicheren, aber wahrscheinlicheren Meinung, 3) Anders bei Gelehrten, anders bei Ungelehrten. Der

halten machen, uns schämen und die Urtheile anderer fürchten, an deren Achtung und Wohlwollen uns gelegen ist, daß übrigens alle unsere Handlungen nothwendig seyen, daß wir dabei einige billigen und andere tadeln müssen, daß die Idee der letzten uns zwinge, uns ihrer zu schämen, wenn unsere Einbildungskraft mache, sie mit den Augen anderer zu sehen *).

Es wird passend seyn, diesem Schriftsteller einen großen Philosophen entgegenzustellen, welcher eine reine, feste und strenge Moral lehrte. Kant legt dem Gewissen die höchste Wichtigkeit bei und behandelt die Lehre von demselben mit besonderer Tiefe und Originalität. Er nannte das Gewissen ein Bewußtseyn, das für sich selbst Pflicht ist. Dabei wirft er selbst die Frage auf: Wie es denn möglich sey, sich ein solches Bewußtseyn zu denken, da das Bewußtseyn aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin bloß bedingter Weise, wenn wir unsere Vorstellungen klar machen wollen, nothwendig sey, mithin nicht unbedingt Pflicht seyn könne? Darauf antwortet er so:

*) Ich habe von diesem Werke in Beziehung auf die Moral überhaupt ausführlich gehandelt in meiner Geschichte der Moralphilosophie S. 657. ff.

seinem Obern gut dünkt, wenn es nur nicht unwahrscheinlich ist: denn man soll dem Oberen gehorchen, so bald es erlaubter Weise geschehen kann, erlaubt aber ist, was Wahrscheinlichkeit hat. Diese aber ist nicht schlechthin danach abzumessen, daß der Obere eine Meinung hat, sondern weil der Untergebene weiß, daß sie von vielen Doctoren gebilliget wird oder weil der Obere gelehrt und brav ist oder weil er alles nach dem Rathe kluger Männer verwaltet.

Die Jesuitische Casuistik scheint doch auf diesen Schriftsteller noch zu viel Einfluß gehabt zu haben. Er war in der Ethik ein Eklektiker. In der Lehre vom Gewissen aber fand er fast nichts vor sich, als Casuisten, Jesuiten und Scholastiker.

Das zweifelhafte und scrupulöse Gewissen läßt er nur uneigentlich für Gewissen gelten, indem Gewissen eigentlich ein Urtheil sey, daß etwas geschehen oder unterlassen werden soll, das zweifelhafte aber entweder gar nicht urtheile, oder urtheile, daß es nicht wisse, was geschehen soll. Doch trägt er auch Lehrsätze über diese Art von Gewissen vor.

Wolf hat hier eben nichts Ausgezeichnetes. Er nimmt nicht nur die meisten gewöhnlichen Eintheilungen des Gewissens an, sondern vermehrt sie

noch. Er vermuthet selbst, daß dieß einige befremdend und lästig finden werden, bemerkt aber dagegen, daß man doch jeden Unterschied mit einem besondern Namen belegen müsse, damit man nicht durch Unbeständigkeit im Reden verschiedene Dinge als eins ansehe und dadurch in Irrthum verfalle. Daß aber diese Unterschiede wirklich gemacht werden müssen, erweist er daraus, weil es sich in der That so finde und durch die tägliche Erfahrung bestätiget werde und weil die Erkenntniß davon ihren gewissen Nutzen habe. Er beruft sich darauf, daß es zu besserer Ausübung des Guten und Unterlassung des Bösen dienlich sey, den Zustand des Gewissens genau zu erkennen. Alles dieß erläutert er durch die Untersuchung der Frage: Ob und wie weit ein Mensch wider sein Gewissen handeln könne *)?

In Frankreich erschien im Jahr 1770 das System der Natur, welches in und außer diesem Lande so viel Einfluß gehabt hat. Es lehrte den bestimmten Materialismus, Fatalismus und Atheismus. Es behauptete, daß es gar nichts Wirkliches, als Materie und Bewegung gebe, daß auch der Mensch nur unter den Gesetzen dersel-

*) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Halle 1752. I. 2.

ben stehe, daß, was die Sittenlehrer moralisches Gefühl, moralischen Instinct, Gewissen, angeborene Ideen von der Tugend nennen, in chimärischen Begriffen bestehe. Dieser Schriftsteller wollte es aber doch gar nicht Wort haben, daß er die Moral aufhebe. Er sagte, daß der Fatalismus keinen Muth zum Verbrechen mache und die Gewissensbisse nicht zerstöre; daß unsere Neigungen uns von der Natur gegeben seyen und daß der Gebrauch, den wir davon machen, bloß von unsern Gewohnheiten, Meinungen und Begriffen, die wir durch Erziehung und Gesellschaft empfangen, abhängen, daß, wenn uns unser Temperament starker Leidenschaften fähig mache, wir sie haben werden, welches auch unsere Speculationen seyn mögen, daß die Gewissensbisse schmerzhafte Gefühle seyen, welche durch die gegenwärtigen oder zukünftigen Wirkungen der Leidenschaften in uns erregt werden, daß, wenn diese Wirkungen nützlich für uns seyen, wir keine Gewissensbisse haben, daß wir aber, sobald wir versichert sind, unsere Handlungen werden uns bei andern verhaßt oder verächtlich machen oder sobald wir fürchten, dafür gestraft zu werden, unruhig und unzufrieden mit uns selbst werden, uns Vorwürfe über unser Ver-

halten machen, uns schämen und die Urtheile anderer fürchten, an deren Achtung und Wohlwollen uns gelegen ist, daß übrigens alle unsere Handlungen nothwendig seyen, daß wir dabei einige billigen und andere tadeln müssen, daß die Idee der letzten uns zwinge, uns ihrer zu schämen, wenn unsere Einbildungskraft mache, sie mit den Augen anderer zu sehen *).

Es wird passend seyn, diesem Schriftsteller einen großen Philosophen entgegenzustellen, welcher eine reine, feste und strenge Moral lehrte. Kant legt dem Gewissen die höchste Wichtigkeit bei und behandelt die Lehre von demselben mit besonderer Tiefe und Originalität. Er nannte das Gewissen ein Bewußtseyn, das für sich selbst Pflicht ist. Dabei wirft er selbst die Frage auf: Wie es denn möglich sey, sich ein solches Bewußtseyn zu denken, da das Bewußtseyn aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin bloß bedingter Weise, wenn wir unsere Vorstellungen klar machen wollen, nothwendig sey, mithin nicht unbedingt Pflicht seyn könne? Darauf antwortet er so:

*) Ich habe von diesem Werke in Beziehung auf die Moral überhaupt ausführlich gehandelt in meiner Geschichte der Moralphilosophie S. 657. ff.

Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sey. Das Bewußtseyn also, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sey, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sey, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urtheilen und meynen, sondern auch gewiß seyn, daß sie nicht unrecht sey und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist, daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht seyn, schon hinreichend sey, sie zu unternehmen. Kant sagte zugleich, man könne das Gewissen auch so definiren: es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft, hielt aber dabei die Erklärung für nothwendig, daß das Gewissen die Handlungen nicht als Casus, die unter dem Gesetze stehen, richte, daß dieß die Vernunft, sofern sie subjectiv-praktisch sey, thue, sondern daß hier die Vernunft sich selbst richte, ob sie auch wirklich die Beurtheilung

der Rechtmäßigkeit der Handlungen mit aller Behutsamkeit übernommen habe und daß sie den Menschen, wider oder für sich selbst zum Zeugen aufstelle, daß dieß geschehen oder nicht geschehen sey *).

Demnach wäre eigentlich das Gewissen das pflichtmäßige Bewußtseyn, welches der Mensch bei seinen Handlungen haben soll, daß sie recht seyen. Daraus folgte von selbst, daß nicht jeder Mensch Gewissen habe, daß es aber für jeden Pflicht sey, es zu haben. Das Vermögen, über seine Handlungen selbst nach dem Gesetze Richter zu seyn, wurde nicht dem Gewissen, sondern der Vernunft zugeschrieben. Wollte man bei der Kantischen Definition das Gewissen als Vermögen denken, so konnte es nur darin bestehen, daß die Vernunft sich im angeführten Sinne selbst richten und der Mensch bei jeder Handlung das gedachte Bewußtseyn haben kann. Uebrigens war es dem langen und alten Sprachgebrauche nicht gemäß, nur dieß Gewissen zu nennen und wenn auch eigentlich die Vernunft des Menschen seine Handlungen richtete, ob sie dem Gesetze gemäß oder zuwider seyen, so konnte sie doch in dieser besonderen Beziehung Gewissen heißen. Und dazu

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2. Ausg. 287. f.

kam noch das mit Gefühl verbundene Verurtheilen und Lossprechen unserer selbst, welches zwar gleichfalls von der Vernunft abgeleitet werden, aber doch von dieser Seite Gewissen heißen konnte.

In einer späteren Schrift veränderte oder erweiterte dieser Philosoph wirklich seinen Begriff. Da sagte er: „Das Gewissen ist nichts Erwerbliches und es giebt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. — Gewissen ist die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft. — Seine Beziehung ist eine Thatsache, nicht eine Pflicht. Wenn man daher sagt: Dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. — Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. — Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden, um ihm Gehör zu verschaffen *). Hier ist offenbar ein anderer Begriff vom Gewissen, als der vorher ange-

*) Tugendl. 37—39.

führte. In derselbigen Schrift wird auch behauptet, daß das irrende Gewissen ein Unding sey, denn man könne wohl in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sey oder nicht, bisweilen irren, nicht aber in dem subjectiven, ob man es mit seiner praktischen, richtenden Vernunft verglichen habe, weil man sonst praktisch gar nicht geurtheilt haben würde. Diese Behauptung würde sich zu den beiden von diesem Philosophen angegebenen Bedeutungen des Worts passen. Nachher wird in eben dieser Schrift aber das Gewissen als das Bewußtseyn eines inneren Gerichtshofes im Menschen beschrieben und diese Idee weiter auf eine Art ausgeführt, welche ich hier deutlicher als im Originale wieder zu geben versuchen werde *).

Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht, in einer mit Furcht verbundenen Achtung gehalten, und diese in ihm über die Gesetze wachende Gewalt macht er sich nicht selbst willkührlich, sondern sie ist seinem Wesen einverleibt, er kann sie zwar betäuben, aber es nicht vermeiden, sie zuweilen zu hören. Diese Anlage hat das Eigenthümliche an sich, daß, ohnerachtet das Gewissen ein Geschäft des Menschen mit

*) a. O. 99—103.

sich selbst ist, er sich doch durch seine Vernunft genöthiget sieht, dasselbe als auf das Geheiß einer andern Person zu treiben. Angeklagter und Richter können nicht Eine Person vor Gericht seyn. Demnach wird sich der Mensch hier einen anderen, als sich selbst, als Richter seiner Handlungen denken müssen, mag nun dieser andere eine wirkliche oder eine bloß idealische, durch die Vernunft geschaffene, Person seyn. Diese Person muß in jedem Falle das Innere des Menschen vollkommen kennen, weil sie darüber zu richten hat, alle Pflichten müssen als ihre Gebote angesehen werden können, weil sie alle freie Handlungen des Menschen richtet, sie muß allmächtig seyn, weil sie sonst ihre richterlichen Aussprüche nicht vollziehen könnte. Sie ist also Gott. Demnach muß das Gewissen als subjectives Princip einer Verantwortung, welche der Mensch Gott wegen seiner Thaten zu leisten hat, gedacht werden müssen. Das ist aber nicht so zu verstehen, daß der Mensch durch sein Gewissen berechtiget, oder gar verpflichtet sey, das Daseyn Gottes außer sich wirklich anzunehmen, sondern diese Idee wird ihm bloß subjectiv durch seine praktische Vernunft, nicht aber objectiv durch die theoretische gegeben. Er wird dadurch nur

ge: Bestätigt das Gewissen eines Menschen, was aus jener Prämissen folgt, so bestätigt es dadurch mittelbar auch die praktische Gültigkeit der Prämissen; mißbilligt es aber die Prämissen, so sind sie vernichtet und es ist absolute Pflicht, sie aufzugeben *).

Es haben auch mehrere neuere Philosophen über die Casuistik, ihr Verhältniß zur Moral, ihre Natur und ihre Grenzen Untersuchungen angestellt. Kant behauptete, daß sie kein besonderer wesentlicher Haupttheil eines Systems der Moral, noch auch eine besondere Wissenschaft, sondern nur eine Anwendung der moralischen Maximen auf einzelne schwierige Gewissensfälle oder eine nähere Bestimmung der allgemeinen Vorschriften und Formeln in Beziehung auf solche Fälle sey, daß sie also fragmentarisch in die einzelnen Theile des moralischen Systems verwebt werden müsse. Es ist auch in neueren Zeiten ganz

*) System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. S. 225—231. Die Lehre des Philosophen Hegel vom Gewissen in den Grundlinien der Philosophie des Rechts Berlin. S. 132—134. ist noch nicht ausgeführt und auch mir noch nicht klar genug geworden, um sie hier darstellen zu können.

das Vermögen, sich selbst nach dem moralischen Gesetze zu richten d. h. nicht nur zu beurtheilen, sondern auch das gefällte Urtheil der Lossprechung oder Verurtheilung mit den angemessenen Folgen im Gefühlvermögen zu verknüpfen. Als Fertigkeit beruht es auf Uebung im Gebrauche jenes Vermögens, wodurch man die Vorstellung seiner Pflichten, seiner inneren und äußeren Handlungen sich geläufig macht. Die einzelne Verrichtung des Gewissens hängt von dem momentanen Gemüthszustande ab. Er unterscheidet hernach in dem Gewissen, 1) das moralische Urtheil, 2) das sittliche Gefühl, 3) das Gefühl der religiösen Hoffnung oder Furcht. Unter die zwei ersten Stücke bringt er viele, zum Theil neue Eintheilungen des Gewissens *).

Fichte hingegen erklärt das Gewissen als das unmittelbare Bewußtseyn unserer bestimmten Pflicht. Sonst ist nach seiner Meinung das Bewußtseyn eines Bestimmten, als solchen, nie unmittelbar, sondern wird erst durch einen Denkact gefunden, daher auch das Bewußtseyn unserer Pflicht materiell, nicht unmittelbar ist; aber das Bewußtseyn, daß dieses bestimmte Pflicht

*) Mor. Phil. 4. A. II. S. 117—126.

einer Geschichte gebührt, hie und da kurze Reflexionen über die Sache selbst einwebte. Hier füge ich noch einige Resultate aus der Geschichte und einige die Lehre selbst betreffende Bemerkungen bei. Man findet überall höchst selten, daß das Gewissen als eine wahre sittliche Anlage, That oder Fertigkeit bestritten und gänzlich verworfen wurde. Das ist eine solche Ausnahme von der Regel, daß es gegen das Uebergewicht der Stimmen von der andern Seite wie in ein Nichts verschwindet. Nur die entschiedensten Antimoralisten sind auch Gewissensfeinde und auch sie wollen doch den Namen des Gewissens meist nicht aufgeben, sondern legen ihm nur eine andere Bedeutung bei. Noch ehe über diesen Gegenstand eigentlich philosophirt wurde, finden wir die herrlichsten, kräftigsten und richtigsten Aussprüche über das Gewissen bei den Weisen, Rednern, Dichtern, Geschichtschreibern, in heiligen Büchern und Volksreligionen. Der herrschende Begriff war doch von jeher der einer richtenden Macht in uns, eines inneren Gerichts, eines Vermögens, uns selbst nach Gesetzen zu richten, verbunden mit entsprechenden süßen oder bitteren Gefühlen, und ist es im Ganzen auch geblieben. Eben deswegen hat man immer das Gewissen auf Vernunft, Freiheit, Gefühl bezogen.

Richter aller Ueberzeugung sey und keinen höheren Richter über sich anerkenne. Das Gefühl der Gewißheit läßt er hier aus dem Zusammentreffen eines Acts der Urtheilskraft mit dem sittlichen Triebe entstehen und daher hält er es für ausschließende Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gefühls, daß von dem Subjecte selbst wirklich geurtheilt werde. Daraus schließt er, daß aus fremden Urtheilen keine Gewißheit entspringen und das Gewissen sich nicht durch Autorität leiten lassen könne. Er behauptet selbst, daß, wer auf Autorität hin handle, nothwendig gewissenlos handle. Nun giebt er zwar zu, daß man die Forschung der Menschen leiten, ihnen die Prämissen der anzustellenden Beurtheilung hingeben könne, die sie etwa vorläufig auf Autorität annehmen und daß dieß mehr oder minder die Geschichte aller Menschen sey. Aber er hält dafür, daß jedermann durch das Gewissen verbunden sey, von jenen auf Treu und Glauben angenommenen Prämissen aus, selbst zu urtheilen, die letzten Folgerungen, die unmittelbar sein Handeln bestimmen, schlechterdings selbst zu ziehen. Da kam es nun freilich auch auf die Beschaffenheit der Prämissen an, aber hier giebt Fichte die Re-

dem das Gewissen sich nur auf uns selbst bezieht und nicht nur urtheilt, sondern auch zurechnet, richtet, belohnt und bestraft. Noch deutlicher ist es, daß das eigentliche Gewissen nicht bloß eine praktische Meinung, nicht bloß ein Bewußtseyn und auch nicht einerlei mit Religion seyn kann, indem es selbst bei Menschen die keine Religion, keinen Glauben an Gott und Ewigkeit haben, wirkt. Neben der angegebenen Hauptbedeutung aber tritt noch eine andere hervor, daß nämlich das Gewissen ein Bewußtseyn sey, das für sich selbst Pflicht ist oder die Ueberzeugung, welche jeder bei seinen Handlungen haben soll, daß sie recht seyen. Diese Bedeutung ist so höchst wichtig und kommt in so vielen Redensarten vor, daß man sie nicht vorübergehen, nicht unterordnen kann, sondern sie auf die erste Linie stellen muß. Nur freilich hat in der erstern Bedeutung jeder Mensch Gewissen, nicht aber in der zweiten, da ist es Pflicht, Gewissen zu haben. Und nun käme es darauf an, entweder noch zu einem allgemeineren Begriffe emporzusteigen, unter welchem beide Bedeutungen ständen, oder die zweite doch von der ersten abzuleiten — ein Versuch, welchen ich hier nicht anzustellen habe. Mit der Religion hat man das Gewissen in verschiedene Verhältnisse gebracht.

außer Gebrauch gekommen, sie als eine besondere Wissenschaft vorzutragen. Man hat auch erinnert und dargethan, daß sie nicht nur die Fälle nicht vollständig erschöpfen, sondern auch nicht, für alle bekannte, bestimmte Regeln geben könne, daß, wenn sie dieß unternehme, sie die Natur der unvollkommenen Pflichten, welche vieles dem eigenen Belieben der Menschen überlassen, zerstören, dem Gewissen und den Gefühlen der Menschen eine unerträgliche Fessel anlegen und sich auch bei guten Menschen verhaßt machen würde. Man hat endlich auch gezeigt, wie verderblich es für die ganze Moral sey, wenn man sie allein oder doch vornehmlich als Casuistik vortrage *).

Es gehört nicht hieher, die Vorstellungen und Lehren, welche bisher vorgetragen worden sind, zu prüfen und hier am Ende noch eine sich darauf beziehende Theorie des Gewissens aufzustellen. Mein Zweck war bloß historisch, jedoch so, daß ich, wie es

*) Kant Tugendl. 55—57. Ad. Smith Theory of moral sentiments II. 250 sqq. Schleiermacher Kritik der bisherigen Sittenlehre. 364. ff. Bouterwek Lehrbuch der philos. Wiss. II. 101—103. Meine Geschichte der christlichen Moral. S. 95—99.

einer Geschichte gebühret, hie und da kurze Reflexionen über die Sache selbst einwebte. Hier füge ich noch einige Resultate aus der Geschichte und einige die Lehre selbst betreffende Bemerkungen bei. Man findet überall höchst selten, daß das Gewissen als eine wahre sittliche Anlage, That oder Fertigkeit bestritten und gänzlich verworfen wurde. Das ist eine solche Ausnahme von der Regel, daß es gegen das Uebergewicht der Stimmen von der andern Seite wie in ein Nichts verschwindet. Nur die entschiedensten Antimoralisten sind auch Gewissensfeinde und auch sie wollen doch den Namen des Gewissens meist nicht aufgeben, sondern legen ihm nur eine andere Bedeutung bei. Noch ehe über diesen Gegenstand eigentlich philosophirt wurde, finden wir die herrlichsten, kräftigsten und richtigsten Aussprüche über das Gewissen bei den Weisen, Rednern, Dichtern, Geschichtschreibern, in heiligen Büchern und Volksreligionen. Der herrschende Begriff war doch von jeher der einer richtenden Macht in uns, eines inneren Gerichts, eines Vermögens, uns selbst nach Gesetzen zu richten, verbunden mit entsprechenden süßen oder bitteren Gefühlen, und ist es im Ganzen auch geblieben. Eben deswegen hat man immer das Gewissen auf Vernunft, Freiheit, Gefühl bezogen.

Die Pantheisten wollten Gott und das Gewissen nicht aufheben, aber sie stellten einen Begriff von dem ersten auf, durch welchen das letzte verloren ging. Die Conscientiarier setzten das Gewissen an die Stelle Gottes. Die französischen Atheisten hoben mit der Religion zugleich auch das Gewissen auf. Andere brachten Gott selbst in den Begriff des Gewissens. Noch andere betrachteten es an sich als etwas von Gott Unabhängiges und schon ohne den Gedanken und Glauben an ihn Wirksames, behaupteten aber, daß es zu Gott leite, auf den göttlichen Richter hinweise, eine Quelle der Religion sey, daher selbst auch Religion heiße, daß sein Vorhandenseyn in uns nur unter der Voraussetzung eines wirklichen göttlichen Gesetzgebers und Richters erklärbar und begreiflich sey. Diese möchten nicht Unrecht gehabt haben. Und wenn Kant dieß nur als eine subjective praktische Vernunftidee gelten läßt, warum baut er denn anderswo die Religion bloß auf praktische Gründe? Mit diesen Bemerkungen wollte ich zugleich wenigstens einige Winke für die Lehre vom Gewissen selbst geben.

Halle, gedruckt in der Ruffschen Buchdruckerei.

Geschichte

der

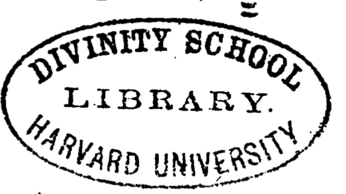
Vorstellungen und Lehren

von der

Freundschaft.

Von

Dr. Carl Friedrich Stäudlin.



Hannover,

im Verlage der Helwingschen Hofbuchhandlung.

1826.

Die Freundschaft ist eines der höchsten Güter des Lebens, einer der stärksten Beweise der hohen Würde und Bestimmung des Menschen, ein Ideal, welches eine Aussicht in die Unendlichkeit und Unsterblichkeit eröffnet, eine Erhöhung jeder anderen Glückseligkeit, eine Quelle der edelsten und süßesten Freude, aber auch der schwersten Aufopferungen und Pflichtübungen, und, wenn sie selbst schon in ihrer wahren Beschaffenheit sich nur auf Tugend gründet, so ist sie zugleich eines der treflichsten Mittel sittlicher Fortbildung und Standhaftigkeit. Schon deswegen muß eine Geschichte der Vorstellungen und Lehren von ihr ein großes und mannichfaltiges Interesse haben und selbst eine gewisse sittliche Kraft in sich tragen.

Der Inhalt dieser Geschichte bestimmt sich theils durch die Natur des Gegenstands, theils durch die Thatsachen, die auf diesem Felde vorkommen, auszuwählen und zweckmäßig zu ordnen sind.

Es kommt hier auf die Vorstellungen und Lehren von ihr an und diese können nur folgende Gegenstände betreffen: die verschiedenen Bedeutungen, in welchen das Wort genommen wurde, die verschiedenen Gattungen und Arten der Freundschaft und ihre Vermischung, die wahre, reinste Freundschaft, den Ursprung und Werth derselben, den Unterschied, welchen hier Gleichheit oder Ungleichheit, Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit, die Lebensalter, das Geschlecht, natürliche oder erst entstandene Verhältnisse der Personen, zwischen welchen Freundschaft

sich bildet oder besteht, machen; ferner: die Stiftung und Schließung, die Erhaltung und Fortsetzung, die Auflösung und der Bruch der Freundschaft, die dabei zu übenden Pflichten und Tugenden. Was also über diese Gegenstände gedacht und geforscht, gelehrt, geglaubt und geschrieben wurde, wie sich die Vorstellungen davon entwickelten, erweiterten oder beschränkten — das hat diese Geschichte zu erzählen.

Sie hat nicht so viel Umfang und Fülle, als die Geschichte vieler anderer, zum Theil minder wichtiger, Lehren. Es gehört schon ein gewisser Grad geistiger und sittlicher Bildung und eine Verfolgung der Moral in ihre einzelnen Gebiete dazu, um für diesen Gegenstand empfänglich zu seyn, ihn tiefer zu erforschen, Belehrungen darüber anzunehmen und sie zur Ueberzeugung bei sich gelangen zu lassen. Man findet oft lange Zeit in der Geschichte gar nichts davon. Bei vielen Völkern kommt nichts darüber vor, oder ist nichts davon aufbewahrt. In vielen Lehrbegriffen der philosophischen und theologischen Moral fehlt diese Lehre. Sie war kein Gegenstand kirchlicher Streitigkeiten, Trennungen und Gesetzgebungen. Was sich in der Bibel darüber findet, wurde wenig beachtet, oft nicht einmal bemerkt. Einzelne, besondere Schriften sind verhältnißmäßig wenige über diese Materie erschienen. Diese Geschichte hat also allerdings große Lücken, ja es scheint an hinreichendem Stoffe für sie zu fehlen.

Von der andern Seite findet sich doch Vieles und Trefliches darüber in den heiligen Büchern, bei den Philosophen, Theologen, Dichtern, und in der Geschichte der Völker. Die Unterschiede der philosophischen Secten unter den Griechen und

Römern treten auch hier hervor. Ihre größten und berühmtesten Philosophen haben dieser Lehre eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und sie mit vorzüglicher Sorgfalt und Liebe abgehandelt. Auch mehrere neuere Moralphilosophen, so wie Moraltheologen, haben sich diesem Gegenstande mit Auszeichnung gewidmet. Gewisse Sentenzen über die Freundschaft sind Losungsworte und Sprüchwörter geworden. Gewisse ausgezeichnete Freundschaften wurden unter mehreren Völkern weit berühmt, ihr Andenken wurde auf die Nachwelt fortgepflanzt und sie brachten eine große Wirkung auf die Gemüther hervor. Es entstanden Gesellschaften, deren Mitglieder sich zu einem Bunde der Freundschaft verpflichteten und verbanden, und in der Mehrzahl auszuführen strebten, was sonst nur unter wenigen gelingt. Das sind die vornehmsten Thatsachen, welche hier beachtet zu werden verdienen.

Hier ist wirklich Stoff für eine Geschichte. Ohnerachtet es freilich nur Bruchstücke eines Ganzen sind, so zeigt sich doch darinn der Gegenstand in allen denkbaren Gestaltungen und von allen Seiten. Man bemerkt einen gewissen Fortgang und Zusammenhang, ein Fortschreiten und Rückschreiten, wie auch sonst in der Geschichte. Man findet ein Ganzes in Ansehung der Sache selbst, von welcher es sich handelt, und es ist nicht zu vermuthen, daß sich darüber mehr finden würde, wenn auch mehr Einzelnes bekannt wäre.

Ebräer, Griechen, Römer, Deutsche und Franzosen sind die vornehmsten Nationen, welche hier in Betracht kommen. Man weiß, welchen mächtigen und dauerhaften Einfluß sie auf andere Völker gehabt haben.

Ebräer.

In einer alten Urkunde, welche sich in den heiligen Büchern dieses Volks findet, kommt schon ein Begriff von der Freundschaft vor, welche in der Ehe Statt finden soll und in ihr im höchsten Grade Statt finden kann. Der erste Mensch wird allein geschaffen, er findet überall kein Geschöpf seiner Art, er sehnt sich nach einem solchen. Endlich erblickt er eines, eine Gehülfinn. Er fühlt sich zu ihr hingezogen und wie Eins mit ihr. Es ist ihm, wie wenn sie von ihm genommen wäre. Es ist nicht der Geschlechtstrieb, welcher ihn zu ihr hinzieht, er kennt ihn noch nicht, es ist das Gefühl der Wahlverwandtschaft und der Hülfsbedürftigkeit. Der Verfasser der Urkunde selbst kennt den Geschlechtstrieb, den Beischlaf, die Ehe und will darauf hindeuten, daß der erste Mann und die erste Frauensperson bestimmt gewesen seyen, physisch wieder Eins zu werden durch die Ehe, wie sie es ursprünglich waren. Er denkt dabei nicht an die sinnliche Lust, sondern an eine zugleich physische und sittliche Vereinigung. „Darum, sagt er, wird ein Mann Vater und Mutter verlassen, und an seinem Weibe hangen, und sie werden Ein Körper seyn. Adam und sein Weib aber waren nackt und schämten sich nicht.“ Hier liegt gewiß die Idee der wechselseitigen Hülfsleistung und Freundschaft, zu welcher Gatten überhaupt bestimmt sind. Ihre Anhänglichkeit kann und soll stärker seyn, als selbst die zwischen Eltern und Kindern, und im Nothfalle dieser vorgezogen werden. Sie sollen sich lieben und treu bleiben, wie wenn sie Eins wären. Die ursprüngliche Verwandtschaft der ersten Menschen pflanzt sich fort. Nachher wird zwar das Weib nicht mehr aus dem Körper des Mannes gebildet, aber sie ward

es Anfangs, und die Ehe ist ein Zurücktreten zur ursprünglichen Einheit der Geschlechter *).

In der Freundschaft Davids und Jonathans wird ein Beispiel aufgestellt, welches der schönsten Zeiten des gebildetsten Volks würdig gewesen wäre. Jonathan ist der Sohn des regierenden Königs Saul. Nur der Prophet Samuel weiß, daß die Regierung an einen andern kommen soll, aber wie, und ob noch bei Lebzeiten Sauls, ist auch ihm unbekannt. Er wird aber durch eine neue Offenbarung angewiesen, sich nach Bethlehem zu begeben, und dort einen von den Söhnen des Isai, eines sehr angesehenen Mannes von hoher Abkunft, zum künftigen Könige zu weihen, indem Saul für sich und seine Nachkommen durch seine Handlungen den Thron verwirkt habe. Nach einem göttlichen Winke wählte er unter den Söhnen David, einen Jüngling von etwa zwanzig Jahren, der sich dem Hirtenleben widmete. Er war voll von Talenten, und achtungs- und liebenswürdigen Eigenschaften. Manche Hirten gelangten damals und unter diesem Volke zu höherer und vielseitiger Bildung. David war in der Ton- und Dichtkunst geübt, und besaß eine jugendliche Kraft, die auch zu Heldenthaten für das Vaterland fähig machte. Er hatte ein empfehlendes und anziehendes Aeusseres. Noch weiß weder er, noch ein anderer, wie und wenn er auf den Thron gelangen soll, er bleibt sich selbst überlassen. Des regierenden Königs bemächtigt sich eine tiefe Schwermuth. Es wird ihm vorgeschlagen, sich durch die Musik aufheitern zu lassen. Dies giebt Veranlassung, daß David an den Hof gerufen wird. Er empfiehlt

*) Genes. 2, 18—25.

sich bei dem Könige nicht nur durch sein musikalisches Talent, sondern auch durch Anstand, Haltung und Anlage zur Tapferkeit. Er wird von ihm zu seinem Waffenträger ernannt. Er heitert ihn oft auf. Inzwischen hatte sich der Sohn des Königs durch Heldenthaten ausgezeichnet, die Philister geschlagen und sich hohe Achtung, und Liebe bei der Nation erworben. Der Krieg fieng aufs neue an, David wurde nicht mitgenommen, er kehrte zu den Heerden seines Vaters zurück. Uebrigens brachte er nachher dem Kriegsheere Lebensmittel, als es eben im Begriffe war, die Philister anzugreifen. Von diesen hatte einer, Namens Goliath, ein Riese, den Vorschlag gemacht, den Streit durch einen Zweikampf zu entscheiden, und forderte zu diesem Zwecke einen Israeliten heraus. Er wiederhohlte die Ausforderung mehrmals ohne Erfolg. Endlich erbot sich David, sie anzunehmen, und berief sich auf die Beweise von Muth und Stärke, die er als Hirte im Kampfe gegen wilde Thiere gegeben hatte. Der König erlaubte ihm den Zweikampf. David tritt dem Philister nur mit Stab und Schleuder entgegen, und trift ihn so geschickt und heftig mit einem Steine an der Stirne, daß der Riese niederstürzt; David bemächtigt sich seines Schwerdts und haut ihm damit den Kopf ab. Die Philister entfliehen, und werden von den Israeliten verfolgt. Diese That brachte einen allgemeinen und tiefen Eindruck hervor. Hier fängt sich Davids Freundschaft mit Jonathan an. „Sein Herz, heißt es *), verband sich mit dem Herzen Davids, er gewann ihn lieb, wie sich selbst.“ Keine Eifersucht, kein Neid regte sich bei diesem, auch schon durch Heldenthaten ausgezeichneten Prin-

*) 1 Sam. 18, 1.

zen. Er rühmte den David offen und aufrichtig, und schenkte ihm sein Ober- und Unterkleid, sein Schwerdt, seinen Bogen und Gürtel. Dadurch wurde David gleichsam als Krieger eingekleidet und geschmückt. Der König zog ihn wieder an seinen Hof, entschloß sich, ihn immer bei sich zu behalten, und erhob ihn zu einer der höchsten Stellen im Kriegsheere. David schlug die Philister mehrmals. Er kam in ein so hohes Ansehen bei dem Volke, daß der König eifersüchtig auf ihn wurde, in seine Melancholie zurücksank, und in einem heftigen Anfalle David mit dem Wurfspieße zu tödten drohte. Saul behielt ihn zwar in seinen Diensten, aber er beschränkte ihn, und setzte ihn großen Gefahren aus, um seiner los zu werden. David aber war immer glücklich und erwarb stets größeren Ruhm. Endlich empfängt er zwar Michal, die Tochter des Königs, zur Frau, aber Sauls Argwohn und heimliche Nachstellungen hören deswegen nicht auf; er fürchtet immer mehr, daß David die Krone an sich reissen möchte. Jonathan fühlt sich nun durch die doppelten Bande der Freundschaft und Schwägerschaft an David gebunden. Er nimmt gar keine Rücksicht darauf, daß er ihm selbst den Weg zum Throne versperren könne. Er belehrt ihn selbst über die Gefahren seiner Lage, und über die Mittel, ihnen zu entgehen. Er sucht seinen Vater mit ihm auszusöhnen, stellt ihm dessen treue Dienste vor, und bringt ihn so weit, daß er schwört, David sollte nie etwas von ihm zu befürchten haben. Er stellt darauf den Freund seinem Vater vor, welcher ihn feierlich seines Wohlwollens versichert. David trägt nun neue Siege über die Philister davon, und der lange Krieg mit ihnen scheint nun am Ende zu seyn. Eben dadurch aber wird Saul aufs neue in Trübsinn und Argwohn

versenkt. Er wirft den Wurfspieß nach ihm, und kaum rettet David noch sein Leben. Dieser entflieht vom Hofe, und begiebt sich zu Samuel. Umsonst suchte der König sich seiner Person zu bemächtigen, und nachher ihn wieder an den Hof zu locken. Jonathan arbeitete aufs neue an der Aussöhnung, ohnerachtet er jezt erfahren hatte, daß Gott David zum Thronfolger bestimmt habe. Die Freunde kamen zusammen, Jonathan versprach, David von dem Erfolge seiner Fürsprache bei Saul, im guten und schlimmen Falle, treu zu benachrichtigen, nnd hielt auch Wort. Er redete zu ihm die merkwürdigen Worte: „Und wenn du einst außer Gefahr und emporgekommen seyn wirst, so sei du König, wie es mein Vater gewesen ist. — Erlebe ich es, so versprich mir, daß mein Leben dir eben so heilig seyn wird, als mir das deine ist. Erlebe ich es nicht, so lasse meine Nachkommen die Freundschaft genießen, die du mir geschenkt hast —.“ Das versprach ihm David mit einem Eide. Jonathan kam darauf selbst durch seine Fürsprache bei dem Könige in Todesgefahr. Er gab seinem Freunde Nachricht; beide sahen, daß sie sich trennen müssen. Sie schieden von einander unter Thränen und Umarmungen, unter Versicherungen unverbrüchlicher Freundschaft zwischen ihnen und ihren Nachkommen. David irrte jezt lange unsicher umher. Der König ließ eine Menge von Priestern, welche er im Verdachte hatte, daß sie es mit ihm hielten, ermorden. Um David versammelten sich aber auch viele und immer mehrere Anhänger, um ihn zu vertheidigen und zu sichern. Er bekriegte mit ihnen auch die Philister. Um diese Zeit besuchte ihn Jonathan unter großen Gefahren und Schwierigkeiten. Er sprach ihm Muth ein, versicherte ihn, daß er noch König über Israel werden werde, und

behielt sich vor, sein oberster Reichsbeamter zu werden. Beide freuen sich auf die Zeit, wo sie gemeinschaftlich das Volk beglücken werden, und versprechen sich aufs neue ewige Freundschaft. David schont Sauls Leben, welches ihm in die Hände gegeben ist, überzeugte ihn davon, und rührt ihn dadurch so, daß der König alle Verfolgung wider ihn einstellt, ihn selbst versichert, er werde auf den Thron gelangen, und ihm seine Nachkommen empfiehlt. David traut jedoch dem Könige noch nicht ganz, er behält seine Leute noch bei. Der Erfolg zeigt auch, daß diese Vorsicht nicht überflüssig war. Der König zieht aufs neue mit einem Kriegsheere wider ihn aus. David schont zum Zweitenmal ein Leben, das in seine Macht gegeben ist, und beweist es dem Könige, der nun auf immer aufhört, ihn zu verfolgen. Einige Zeit nachher erhält er die Nachricht, daß Jonathan und dessen Brüder in einer Schlacht wider die Philister geblieben seyen, und Saul, um nicht von den Feinden gefangen und mishandelt zu werden, sich selbst getödtet habe. Er versinkt in tiefe Trauer, und singt ein Klagelied, worinn er nicht nur seine Wehmuth über den Verlust seines innigsten Freundes, sondern auch über Sauls Tod eben so gefühlvoll, als schön ausdrückt, und, was an seinem Verfolger rühmlich war, lobt und erhebt. Ohne Anstand verbindet er das Lob seines Freundes und seines Feindes in einem Liede. Dieser war wirklich nicht ohne Verdienste und seines Freundes Vater, gegen welchen nie die kindlichen Pflichten von ihm verletzt worden. Er beschreibt sie als ein Heldenpaar, welches auch der Tod nicht trennte. Vom Freunde sagte er: „Ach Jonathan, auf den Bergen erschlagen! Es ist mir herzlich Leid um dich, Bruder Jonathan! deine Freundschaft war die Wonne meines Lebens, deine Liebe war mir mehr, als Frauenliebe!“ Dieß Lied

wurde in das Nationalliederbuch eingetragen, es sollte von den Juden in das Gedächtniß gefaßt, und bei feierlichen Gelegenheiten gesungen werden. Es war das herrlichste Denkmal, welches der edelsten Freundschaft gesetzt werden konnte. Es pflanzte ihr Andenken auf immer fort, und war zugleich erhebend und begeisternd für die Nation.

Ich habe absichtlich diese mit Recht berühmte Freundschaft in ihrem historischen Zusammenhange dargestellt. So wird sie auch in den Büchern: Samuel erzählt, und zwar offenbar mit Theilnehmung, Liebe und einer gewissen absichtlichen Ausführlichkeit. Dichtung ist hier nicht. Die Geschichte floß hier ohne Zweifel ursprünglich aus eigenen Erzählungen Davids und Jonathans. Aus Allem ersieht man, daß es unter diesem Volke Männer gab, in welchen die wahre Idee und Empfindung der Freundschaft lebte *).

Als David noch am Hofe Sauls war, und in Ansehen stand, hatte er daselbst mehrere falsche und verstellte Freunde, die ihn bei dem Könige verleumdeten, und ihm auf andere Weise nachstellten. Er erkannte sie zum Theil wohl, aber selbst solche, welchen er traute, täuschten ihn. Darauf bezieht es sich wahrscheinlich, wenn er in einem Liede sagt: „Wenn mich einer besucht, so heuchelt er Freundschaft; er geht auf Betrug aus, und wenn er von mir gegangen ist, so lästert er mich. — Selbst mein Freund, dem ich mich vertraute, und der mit mir speiste, kehrt mir den Rücken, und tritt mich.“ **) Damit drückt er überhaupt aus, daß Redlichkeit und Treue in der Freundschaft Pflicht sei.

*) 1 Sam. 18. 19. 20. 22. 23. 24. 26. 31. 2 B. 1.

**) Psalm. 41, 7. 10.

In den moralischen Sprüchen, welche Salomos Namen tragen, finden sich manche trefliche, welche die Freundschaft betreffen. Nicht das Laster knüpft die Freundschaft, sondern die Uebereinstimmung der Gemüther der Guten 14, 9. Wer viele Freunde hat, hat sie zu seinem Schaden; Ein Freund ist hinreichend, der dir mehr, als ein Bruder ergeben ist 18, 24. Wer seinem Freunde schmeichelt, breitet ein Nez unter dessen Füßen aus 29, 5. Freunde sollen sich zu jeder Zeit lieben; zur Zeit der Noth zeigt sich der Bruder (der thätige Freund) 17, 17. Verlaß deinen und deines Vaters Freund nicht; so wirst du nicht nöthig haben, dich im Unglück an einen Verwandten zu wenden (dessen Hülfe ungewiß ist); besser ist ein naher Freund, als ein Verwandter in der Ferne 27, 10. Besser ist offener Tadel, als Liebe, die sich nicht äussert; die Wunden, die der Freund schlägt, sind gut gemeint, die Küsse des Feinds sind reichlich (oder auch: verfliegender Rauch) V. 5. f. Besuche deinen Freund nicht zu oft, damit er nicht etwa deiner überdrüssig werde, und dich zu hassen anfange 25, 17.

Hiob beklagt sich unter seinen schweren Leiden über seine Freunde. Er erwartet von ihnen Mitleiden, und findet nur Tadel seiner ungeduldigen Reden. Er sieht sich von ihnen in seiner Hoffnung getäuscht. Sie sehen seinen Jammer, und beben zurück, anstatt sich ihm freundschaftlich zu nähern. Er hat nie von ihnen Geschenke und Güter verlangt, auch jetzt will er nur Theilnehmung und Trost. Er beschreibt ihr Betragen als grausam, und sagt ihnen, daß sie wohl einen Waisen und Freund tödten könnten. Er giebt ihnen die Lehre: „Dem Leidenden soll sein Freund Mitleid schenken, sonst verleugnet er alle Verehrung Gottes." 6, 14—27.

So wurden Beispiele und Lehren von wahrer Freundschaft in Büchern niedergelegt, welche dieser Nation und so vielen andern Völkern heilig geworden sind. Aber auch in einem anderen Buche, welches zu hohem Ansehen gelangt ist, finden sich wahre und wichtige Lehren über die Freundschaft. Es ist von Jesus, Sirachs Sohn, von Jerusalem, und führt den Titel Weisheit.

Das Gut der Freundschaft wird hoch gepriesen. Ein treuer Freund ist eine starke Schutzwehr, ein großer Schatz; es giebt für ihn keinen Preiß. Er ist ein Trost des Lebens. Wer Gott verehrt, findet einen Freund, und wie er selbst ist, wird auch sein Freund seyn 6, 13—16. Wenn dagegen Freunde einander feind werden, so ist das ein tödtlicher Gram 37, 2.

Man soll in der Wahl der Freunde viel Vorsicht nnd Prüfung beweisen. Es ist nicht leicht einem zu trauen, den man nicht erst in der Noth bewährt hat. Viele sind sogenannte Freunde bloß aus Eigennutz und um des Genusses willen 6, 6—12. 12, 7 f. 37, 13—5.

In der Freundschaft selbst soll man den Freund achten, ihm Treue und Glauben bewahren, seine Geheimnisse nicht verrathen und ihn nicht verlassen 27, 17—22, ihn um keine Güter Preiß geben 7, 18. Hältst du dich von deinem Freunde beleidigt, so halte ihm lieber sein Unrecht vor, als daß du Groll gegen ihn hegest, setze ihn zur Rede; vielleicht hat er weder gethan, noch gesagt, was dich beleidigte, oder, wenn auch, so kannst du ihn vielleicht abhalten, es zu wiederhohlen. Er hat es auch wohl ohne bösen Vorsatz gethan, oder andere haben es ihm aus Verleumdung nur nachgesagt 20, 2. 19, 13—17. Schmähung und Verachtung des Freundes, Offen=

barung seiner Geheimnisse und heimliche Tücke zerreissen die Freundschaft 22, 25—27.

In den bisher angeführten Stellen findet sich in der That alles Wesentliche, die Freundschaft betreffende, in der Kürze beisammen. Man kann nicht sagen, daß insofern die Ebräer andern Nationen nachstehen. Unter einigen von diesen aber ist allerdings diese Lehre mehr begründet, entwickelt und in Zusammenhang gebracht worden.

Die wahre, innige Freundschaft verträgt nicht wohl die Vielheit der Freunde, sie steht sich dadurch selbst im Wege. Es läßt sich jedoch denken, daß viele einen Bund der Freundschaft zur Verfolgung gemeinschaftlicher guter Zwecke und unter gleichen Regeln schließen. Sie erreichen manches Gute, was zwei, oder wenige Freunde nicht erreichen können. Sie betrachten und behandeln sich wechselseitig als Freunde, aber ihr Zweck ist nicht so sehr auf die Annäherung zum Ideale der Freundschaft gerichtet, als darauf, ihre Verbindung als Mittel zur Bewirkung des Guten an sich und an andern zu gebrauchen. Sie wirken durch ihre stille, vertraute Verbindung Manches, was sich durch die öffentliche, entferntere nicht wirken läßt, und daselbst mehr Hindernisse findet. Einzelne Mitglieder einer solchen Gesellschaft können dennoch eine innigere Freundschaft unter sich schließen, aber der ganze Bund macht eine besondere Art von Freundschaft aus, wobei die Hauptsache auf ein gemeinsames Zusammenwirken zu würdigen Zwecken, und nicht gerade auf die innigste Vertraulichkeit, Zusammenstimmung und wechselseitige Dienstleistungen der Einzelnen in allen Stücken ankommt. Was die Freundschaft hier etwa an Intension verliert, gewinnt sie an Extension, und was dem Freunde entgeht, wird einem allgemeineren Be-

sten zu Theil. Doch dürfen auch solche Gesellschaften nicht aus einer sehr großen Anzahl von Freunden bestehen, weil sonst die Verbindung loser wird, leicht unwürdige Mitglieder eintreten, und die Zwecke schwerer zu erreichen sind. Diese Gesellschaften werden leicht stille und geheime, weil die Freundschaft das Vertrauliche und Einsame liebt, weil solche Verbindungen leicht Verdacht wider sich erregen, weil sie auch wohl auf Verbesserung der öffentlichen Gesellschaften hinarbeiten, und durch Oeffentlichkeit sich Feindschaft und Verfolgung zuziehen können, selbst wenn sie die besten Zwecke haben. Freundschaft kann also überhaupt Sache ganzer Gesellschaften, so wie einzelner Menschen, seyn.

Einen solchen Bund schlossen unter den Juden die Essener. Sie machten eine Secte mit eigenen Grundsätzen, und zugleich eine theils öffentliche, theils geheime Gesellschaft und Anstalt mit gewissen Zwecken aus. Sie waren in mehrere kleinere Gesellschaften getheilt, und wohnten zerstreut in Palästina, Syrien und andern Gegenden, wo es Juden gab. Sie waren Juden, aber sie hatten ihre eigene Ansicht vom Judenthum. Sie hatten unter sich einen Bund der Freundschaft errichtet, sich eine besondere Verfassung gegeben, sich frei gewissen Regeln unterworfen, und sich zur Erreichung gemeinschaftlicher hoher Zwecke an sich selbst und an andern verbunden. Sie hatten strenge Sitten, lebten in allen Stücken mäßig und enthaltsam. Sie trieben Ackerbau, Viehzucht, Bienenzucht und andere nützliche und unschuldige Künste des Friedens. Zum Theil beschäftigten sie sich mit dem Studium ihrer heiligen Schriften, mit der Erziehung und Bildung fremder Kinder, die sie wie ihre eigenen behandelten, und an ihre Sitten gewöhnten. Sie ver-

achteten den Reichthum, und hatten unter sich die Gemeinschaft der Güter eingeführt, keiner war arm und keiner reich. Ueber das gemeinschaftliche Gut war in jeder einzelnen Gesellschaft ein Aufseher gesetzt. Sie suchten sich nicht zu bereichern, sondern nur das zu ihrem dürftigen Unterhalte Nothwendige zu verschaffen und zu erhalten. Sie kauften und verkauften nichts unter sich; was einer bedurfte, empfieng er vom andern, oder aus dem gemeinschaftlichen Gute. Sie hatten ihre einsamen und ihre gesellschaftlichen Andachtsübungen. Sie speisten gemeinschaftlich, und bei ihren Mahlzeiten genoß jeder nur ein geringes bestimmtes Maaß von Speise und Trank. Sie unterstützten Arme und Unglückliche aller Art. Heftige Ausbrüche von Affecten und Leidenschaften sah man nicht bei ihnen; Ruhe, Stille und Friede herrschte unter ihnen. Keiner wurde ohne eine lange und strenge Prüfung in ihre Gesellschaft aufgenommen, jeder sollte in ihr durch Grade emporsteigen. Bei der näheren Aufnahme schwur er einen Eid, den letzten, den er überhaupt schwören durfte. Er entsagte darinn allen Sünden und Lastern, verpflichtete sich, den Oberen zu gehorchen, den Brüdern nichts zu verhehlen, und Fremden nichts von den Geheimnissen des Ordens zu verrathen, auch wenn es ihn das Leben kosten sollte. Kein aufgenommener Essener schwur einen Eid; sie hielten den für verloren, dem man ohne Eid nicht glaube; was sie selbst sagten, war sicherer, als ein Eidschwur. Wer die Regeln der Verbindung übertrat, wurde unpartheiisch und strenge durch eine große Anzahl von Brüdern gerichtet und gestraft, und nach Befinden ganz ausgestoßen. Alles wurde unter ihnen durch Mehrheit der Stimmen ausgemacht. Die Jüngeren bewiesen den Aelteren tiefe Verehrung. Das hohe Alter stand bei ihnen

im höchsten Ansehen. Gegen den Schmerz hatten sie sich vollkommen unempfindlich gemacht, und ließen nie ein Zeichen desselben blicken. Sie lächelten unter Leiden, und starben im vollen Glauben an ein unsterbliches Leben. Sie brachten keine Opfer im Tempel zu Jerusalem, schickten aber zuweilen Geschenke für denselben hin; sie brachten lieber sich selbst, ihr gereinigtes Herz, Gott zum Opfer dar. Sclave war keiner unter ihnen, alle waren frei, alle dienten einander. Die in der bürgerlichen Gesellschaft eingeführte Unterordnung und Oberherrschaft betrachteten sie als ungerecht, als Aufhebung der natürlichen Gleichheit, als streitend mit der Religion. Im Orden selbst war aber eine Unterordnung eingeführt. Jedes Mitglied mußte seinen Oberen strenge gehorchen. Man glaubte nicht, daß dies mit der Freiheit und Gleichheit der Brüder streite. Jeder Essener glaubte darin nur den Regeln der Gesellschaft und sich selbst zu gehorchen. Der Obere war nicht reicher und politisch mächtiger, als der Untergebene, seine Macht beruhte auf dem gemeinschaftlichen Willen, und jedes Mitglied konnte einst zu derselben Macht gelangen. Nur wegen des gemeinen Besten war diese Subordination eingeführt. Die Moral führten sie auf drei Regeln zurück: Gott, die Tugend und die Menschen zu lieben. Jeder war dem andern zu jeder Hülfsleistung bereit; die Kranken wurden aufs liebreichste und sorgfältigste verpflegt. Die Greise wurden als Väter dieser Familie verehrt und behandelt, sie befanden sich, wie in der Mitte zahlreicher und zärtlicher Kinder. Die Gesellschaften der Essener genossen allgemeine Achtung; die vielen Feinde und Verfolger des Jüdischen Volks haben sie keiner Verbrechen beschuldiget und nicht angetastet. Man achtete sie als freigebohrene und sich selbst Gesetze gebende

Weise. Selbst mächtige Könige bewunderten diese Anstalt, und gaben ihr Beweise von Hochachtung. Ohne Zweifel waren es die vielen Ungerechtigkeiten und Laster im gewöhnlichen Menschenleben, die Uebel, die aus der Ungleichheit der Stände, Rechte und Glücksgüter entspringen, das Gefühl der Unmöglichkeit, in der bürgerlichen Gesellschaft gewisse Grundsätze des Rechts und der Tugend, und gewisse Plane zur Veredlung und Beglückung der Menschheit durchzusetzen, was eine Anzahl von Juden bewog, sich zurückzuziehen und in kleineren Gesellschaften zu vereinigen, Bündnisse der Freundschaft und Tugend unter sich zu errichten, und sich wechselseitig zur wahren Bildung zu erheben. Aber auch auf die übrige Welt suchten sie, besonders durch die Erziehung fremder Kinder, wohlthätig zu wirken. So entstanden die Essener. Sie wollten nicht aufhören, Juden zu seyn, sie verehrten Moses aufs tiefste, aber sie drangen zum Geiste und höheren Zwecke seines Gesetzes durch, und suchten ihn zu erfüllen; sie erklärten es nicht in allen Stücken buchstäblich. Sie wollten als wahre Israeliten, als Weise, Brüder und Freunde Gott im Geiste und in der Wahrheit verehren, und im Kleinen darstellen, was die Menschheit im Großen seyn sollte *).

*) *Joseph.* de bello jud. II, 8, 2—13. Archaeol. XIII, 5, 9. XV, 10, 5. XVIII, 1, 5. *Philon.* Opp. T. II. p. 457 sqq. ed. *Mangey.* — *Plin.* Hist. nat. V, 15. *Euseb.* Praeparat. evang. VIII, 8. Ich habe mich hier aus meiner ausführlichen Darstellung und Beurtheilung dieser Secte in der Geschichte der Sittenlehre Jesu I. 456—488. zum Theil wiederhohlen müssen, jedoch nur dasjenige ausgezeichnet, was auf meinen besondern gegenwärtigen Zweck Beziehung hat.

Jetzt würden eigentlich Griechen und Römer, wenigstens bis zu einem gewissen Zeitpuncte, folgen. Ich ziehe jedoch wegen der Aehnlichkeit uud des Zusammenhangs vor, mich erst zum Christenthum zu wenden.

Christus, die Apostel und die ersten Christen.

Wer wollte zweifeln, daß die Züge und Lehren von der Freundschaft, welche im A. T. vorkommen, Jesu, seinen Aposteln und Jüngern wohl bekannt waren, und von ihnen als heilig betrachtet wurden? Sie gehörten zu den reinsten und herrlichsten Stücken der heiligen Bücher. Jesus führt selbst, indem er von seinem Verräther Judas redet, einen Ausspruch Davids über einen falschen Freund an: „Der mein Brod aß, tritt mich mit Füßen." Ps. 41, 10. Joh. 13, 18. Doch es kommt hier nicht auf einzelne Anführungen, sondern auf den Geist des Christenthums, seines Stifters und seiner ersten wahren Bekenner in Beziehung auf die Freundschaft an. Jesus wollte ein Reich Gottes, eine große Menschenfamilie des himmlischen Vaters, einen durch Liebe Gottes und der Menschen vereinten Menschenbund stiften. Alle wahren Christen waren Freunde; es schien wenige Freunde zu geben, weil ihrer so viele waren. Es wurde mehr auf Freundschaft im Großen, als im Kleinen und Einzelnen gedrungen. Jesus ermahnt seine Jünger und Nachfolger oft, sich unter einander zu lieben, aber diese Liebe sollte sich mit dem Evangelium immer weiter ausdehnen und verbreiten. Die gewöhnliche Freundschaft beschränkt sich

auf wenige, und verliert durch Ausdehnung; diejenige, welche Jesus will, gewinnt dadurch, und verliert nichts an Innigkeit. Es sollte eine Freundschaft in Christus seyn, eine rein menschliche und göttliche Freundschaft in dem, welcher Eins mit dem Vater, und der wahre Weg zu ihm war. Damit aber vertrug sich doch eine innigere, vertrautere Freundschaft mit Einzelnen, wenn sie nur zugleich allgemeine Bundesfreundschaft war. Von beiden sind Beispiele im Neuen Testamente aufgezeichnet. Das Verhältniß zwischen Jesus und den Aposteln kann man nur Freundschaft nennen; es war ein Bund derselben, zugleich gestiftet für den großen Menschenbund. Jesus aber wählte sich unter ihnen einige Vertrautere. Johannes, von dem Täufer aufmerksam auf Jesum gemacht, geht ihm sogleich nach, fragt ihn um seine Wohnung, wird von ihm aufgefordert, ihn zu besuchen, und bleibt den ganzen Tag bei ihm, Joh. 1, 35—40. Sie erkannten sich also sogleich als Männer, die für einander geschaffen sind, und hielten vertrauliche Unterredungen über wichtige Gegenstände. Sie machten gewiß tiefe Eindrücke auf einander. Bald nachher fordert Jesus den Johannes und seinen Bruder Jakobus auf, sich an ihn anzuschließen; sogleich verlassen sie Gewerbe und Familie, und folgen ihm nach, Matth. 4, 21. Marc. 1, 19. Luc. 5, 10. Jesus nimmt ihn, sammt Jakobus und Petrus, bei mehreren Begebenheiten mit, von welchen kein anderer Jünger Zeuge war, bei der Wiederbelebung der Tochter des Jairus, bei der Verklärung auf dem Berge, bei seinem Leidenskampfe im Garten, Marc. 5, 37. 9, 2. 14, 33. Johannes nennt sich selbst vorzugsweise den Jünger, welchen Jesus lieb hatte; nur

durch ihn glauben die anderen Apostel erfahren zu können, wer ihn verrathen würde; der Liebling wirft sich an des Meisters Brust und bringt es zur Entdeckung, Joh. 13, 21—30. Johannes beweist sich dieses hohen Vertrauens werth, er ist fast unzertrennlich von Jesus, er folgt ihm nach seiner Gefangennehmung unter Gefahren in das Gerichtshaus, er begleitet ihn ans Kreuz und nimmt nachher die Mutter Jesu zu sich 18, 15. 19, 26. Der sterbende Erlöser hatte ihn noch durch die Worte an seine Mutter geehrt: „Mutter, das ist dein Sohn,“ und durch die an ihn selbst gerichteten Worte: „Das ist deine Mutter.“ Der Apostel ist auch nachher für die Beförderung des Zwecks Jesu bis ins höchste Lebensalter unermüdet thätig, er scheut dabei keine Gefahren und Aufopferungen, er ist von Liebe zum Erlöser ganz durchdrungen, er stiftet ihm in seinem Evangelium ein herrliches, unsterbliches Denkmal der innigsten Freundschaft, Geistes= und Herzensverwandtschaft. Auch den Petrus nimmt Jesus in seine vertrautere Freundschaft auf. Er kennt zwar dessen rasche, sich nicht gleich bleibende Gemüthsart; er weiß, daß er vorübergehender Verirrungen fähig ist. Aber er setzt hohes Vertrauen auf dessen Kraft und Feuer; er zeichnet ihn vor andern Aposteln zuweilen aus, und nennt ihn einen Felsen, auf welchen er seine Kirche unerschütterlich fest gründen werde; er weiß, daß Petrus seine Messiaswürde im rechten Sinne gefaßt hat und von ihr fest überzeugt ist, Matth. 16, 17. Joh. 1, 43. Er hat tief in das Innere dieses Apostels geblickt, und sieht in ihm einen Freund, der nur noch Zurechtweisungen und Ermunterungen zu unwandelbarer Standhaftigkeit bedarf. Nach seiner Auferstehung fragt er ihn in Gegenwart

der andern Apostel: Liebst du mich mehr als diese? Petrus antwortet: Du weißt, Herr, daß ich dich lieb habe. Er erhält die Antwort: „Weide meine Schaafe.“ Alles dies wird dreimal wiederholt. Bei dem drittenmale wird Petrus betrübt, weil Jesus in seine Liebe ein Mistrauen zu setzen scheint. Der Herr bleibt bei dem Auftrage, und giebt ihm nun zu verstehen, daß er einst für ihn sterben werde, und daß er werth sei, sein Apostel zu seyn, Joh. 21, 15—19. Es könnte kaum einen schöneren und rührenderen Auftritt zwischen Freunden geben. Es liegt darinn Zärtlichkeit, Warnung und Vertrauen.

Auch mit Lazarus und dessen Schwestern stand Jesus im Verhältnisse der Freundschaft. Er wurde über seinen Tod tief bewegt, und vergoß Thränen an seinem Grabe, ohnerachtet er voraus überzeugt war, daß Gott sein Gebet, den Freund wieder ins Leben zu rufen, erhören werde, Joh. 11, 1—6. 17—44.

Das Beispiel Jesu ist hier um desto wichtiger, da es durchaus im N. T. als heilig und nachahmungswürdig, als lebendige sittliche Lehre und Vorschrift dargestellt wird.

Paulus stand in vielen freundschaftlichen Verbindungen, deren Band vorzüglich das Evangelium und dessen Ausbreitung war. Den Timotheus nennt er einen ihm Gleichgesinnten, Phil. 2, 20., rühmt ihn als einen, der ihm bei dem Evangelium wie ein Sohn dem Vater beigestanden habe V. 22., und schreibt ihm Briefe im Geiste und Tone einer wahrhaft väterlichen und christlichen

Liebe und Geliebtwerden ist in der Freundschaft wesentlich. Einseitige Liebe macht sie nicht aus.

Die Dichter sind für uns Väter und Anführer der Weisheit. Sie lehren, daß Gott die Freunde einander zuführe. Sie sagen: Gott führt den Aehnlichen zum Aehnlichen, und macht den einen dem andern bekannt.

In den Schriften der Weisesten kommt vor, daß das Aehnliche dem Aehnlichen immer befreundet sei. So denken die, welche von der Natur und dem Weltall geschrieben haben. Ist es aber auch wahr? Der Böse wird, je mehr er an dem Bösen hängt, und je öfterer er mit ihm umgeht, ihm desto mehr feind. Er thut ihm Unrecht; die aber Unrecht thun und empfangen, können nicht Freunde seyn. Demnach ist die Hälfte jenes Satzes falsch, weil die Bösen einander ähnlich sind. Die Guten gleichen sich und sind Freunde, die Bösen aber sind sich selbst und anderen Bösen nicht gleich: sie sind thöricht und unbeständig, sie sind mit sich selbst uneins, können daher auch mit andern nicht eins seyn. Der Böse kann weder mit dem Freund seyn Bösen, noch mit dem Guten.

Der Gute ist dem Guten, dessen Freund er ist, aber auch nützlich. Allein wie kann einer dem andern Nutzen, oder Schaden bringen, den einer nicht auch selbst sich bringen könnte? Warum sollten sie also nach einander verlangen und Freunde seyn? Ist vielleicht einer nicht insofern Freund des andern, als er ihm ähnlich ist? Ist vielleicht der Gute, als Guter, nicht aber sofern er dem andern ähnlich ist, dessen Freund? Ist aber der Gute,

andern, ein gemeinschaftliches Interesse an etwas Höherem voraus, wenn nicht die Uebung Erbitterung, Spott, auch wohl Widerwillen gegen das Gute selbst hervorbringen soll. Die ersten Bekenner des Evangeliums und die Mitglieder der kleinen Christengemeinen betrachteten sich in diesen Verhältnissen, sie achteten und liebten sich als Freunde.

Wie beschreibt Lucas die ersten Christengemeinen zu Jerusalem? Sie hielten sich eifrig an die Lehrvorträge der Apostel, an die gemeinschaftlichen Mahlzeiten und Gebete. Sie kamen alle oft zusammen, und hatten Alles gemein. Ihre beweglichen und unbeweglichen Güter verkauften sie, und theilten von dem Ertrage jedem nach seinen Bedürfnissen mit. Täglich fanden sie sich einmüthig im Tempel ein, ihre Mahlzeiten aber hielten sie wechselsweise in ihren Häusern, wo sie mit frölichem und redlichem Herzen beisammen aßen und Gott lobeten, Gesch. 2, 42 — 47. Die Gläubigen waren Ein Herz und Eine Seele; keiner erklärte seine Güter für Eigenthum, alles ward in Gemeinschaft besessen. — Es war kein Armer unter ihnen; denn die Besitzer von Grundstücken und Häusern verkauften sie, und überlieferten das gelöste Geld den Aposteln, welche damit den Bedürfnissen eines jeden abhalfen, 4, 32 — 36. Das war gewiß der schönste, durch Religion geheiligte, Freundschaftsbund. So konnte es freilich nicht bleiben; so wie die Gemeinen zahlreicher, größer und zusammengesetzter wurden, so mußte die alte Vertraulichkeit, Eintracht und Gemeinschaft sich immer mehr vermindern; aber es ist höchst bedeutend und für den Geist des Evangeliums bezeichnend, daß

es einmal und ursprünglich so gewesen ist. Diese Verfassung wurde zum Ideale, dem man sich nähern konnte, und es konnten in der Folge selbst Versuche gemacht werden, solche kleine, in sich innig verbundene Christengemeinen wieder herzustellen, wie denn auch wirklich geschehen ist.

Wir werden im Verfolge dieser Geschichte finden, daß es dem Christenthum bald zum Vorwurfe gemacht, bald zum Ruhme angerechnet wurde, daß es nichts von der Freundschaft enthalte, sie nicht empfehle, sie wohl gar mißbillige. Man kann davon aus dem Bisherigen urtheilen. Diese Religion befördert die Freundschaft der Mehreren in Einem gottseeligen und sittlichen Bunde, und die der Wenigen und Einzelnen, durch Beispiele und Lehren; sie begründet die eine Art von Freundschaft durch die andere und veredelt beide.

Griechen.

Unter dieser Nation wurde bald die Lehre von der Freundschaft als eine der wichtigsten in der Philosophie betrachtet. Ihre grösten Weltweisen, Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Epikur, Zeno, Plutarch haben ihr eine besondere Aufmerksamkeit und Sorgfalt gewidmet. Der Unterschied der Secten trat auch in dieser Materie hervor. Pythagoras verband mit der seinigen einen Bund der Freundschaft. Gewisse Beispiele der Freundschaft wurden unter diesem Volke hoch berühmt, und durch das Andenken der Nachwelt gefeiert.

Bald im Anfange der geistigen, sittlichen, politischen und ästhetischen Cultur traten unter ihnen Männer auf, die man Weise nannte. Sie zeichneten sich durch Anlagen des Geistes und Characters, durch Kenntnisse, Erfahrungen und Klugheit aus, sie waren nicht bloß Philosophen, sondern auch in politischen Geschäften erfahren, sie wurden Gesetzgeber und Häupter von Staaten, sie vereinten in sich, was später unter mehreren getrennt und getheilt wurde, wie dies überhaupt in der Geschichte der Völker zu geschehen pflegte. Sie suchten auch durch Sittensprüche und kurze faßliche Gedichte das Volk zu belehren und zu bessern. Sieben von ihnen wurden vor andern ausgezeichnet und berühmt. Es kommt weder auf ihre Zahl, noch auf ihren Namen an, sondern auf das, was die Männer dieser Art wollten und wirkten. Sprüche von ihnen sind in ziemlicher Anzahl aufgezeichnet und gesammelt worden. Von welchem jeder derselben herrühre, läßt sich nicht mehr ausmachen. Fast jeder merkwürdige Spruch wurde jedem dieser Weisen zugeschrieben. Diese Art von Belehrung war den Zeiten, Umständen und Bedürfnissen angemessen. Die Sprüche waren Resultate von Erfahrungen; sie wurden ins Gedächtniß gefaßt und dienten zur Erinnerung und Anwendung. Anderer sittlicher Belehrung waren weder die Lehrer, noch die Lernenden fähig. Die Weisen heiligten sie dem Apollo zu Delphi, und ließen sie in den Vorhöfen und an den Eingängen seines Tempels eingraben; dadurch erhielten sie mehr Ansehen und Gewicht. Sie selbst waren zum Theil gnomische Dichter; von diesen gab es jedoch auch eine besondere Classe. Beiden wurden manche Sittensprüche und Gnomen beigelegt, deren Verfasser sie nicht

waren. Von beiden sind auch Aussprüche aufbewahrt, welche die Freundschaft betreffen, welche aber nicht bedeutend und zum Theil verkehrt sind.

Bion oder Bias soll gesagt haben: „Man müsse den Freund so lieben, wie wenn man ihn einst hassen würde" *). Cicero führt an, daß der Afrikaner Scipio dies nicht für einen Ausspruch Bions, sondern eines eigennützigen, ehrgeizigen und herrschsüchtigen Mannes gehalten habe, und er selbst verwirft diesen Spruch, weil man keinen Freund wahrhaft lieben könne, von welchem man meyne, daß man einst sein Feind seyn könne, weil man in diesem Falle sogar wünschen müsse, daß der Freund sich oft verfehle und desto mehr Gelegenheiten gebe, ihn zu tadeln, und sich über die guten Handlungen und das Glück des Freundes bekümmern, und ihn deshalb beneiden müsse, also diese Vorschrift nur zur Aufhebung der Freundschaft diene, weil man vielmehr seine Freunde so wählen müsse, daß man diejenigen nicht zu

*) *Cic.* Lael. s. de amicit. c. 16. Dieselbige Sentenz wird auch dem Publius Syrus zugeschrieben. *Macrob.* Saturn. 2, 7. wo sie so ausgedrückt wird: Ita amicum habeas, posse ut fieri inimicum putes. Bei Cicero wird sie so angeführt: ita amare oportet, ut si aliquando sit osurus. Aulus Gellius Noct. attic. 1, 3. schreibt dem Chilon eben diesen Spruch sammt einem andern zu: „Liebe, wie wenn du vielleicht einmal hassen würdest, hasse so, wie wenn du vielleicht einmal lieben würdest;" und urtheilt darüber: hoc monitum maxime exploratae utilitatis est, quod duas ferocissimas affectiones amoris atque odii intra modum tantum coercuit.

lieben anfange, welche man einst hassen könnte, weil man endlich Fehler des Freundes eher tragen, als dabei an die Zeit der Feindschaft denken solle. Diogenes von Laerte *) führt gar an: Bion habe Jünglinge als Kinder angenommen, um sie zur Wollust zu misbrauchen, und durch ihr Wohlwollen geschützt zu werden; er sei sehr eigenliebig gewesen, und habe oft die Worte wiederhohlt: „Freunden ist Alles gemeinschaftlich.“ Daher schreibe sich keiner seinen Schüler, ohnerachtet so viele ihn gehört hätten; einige hätte er ganz schaamlos gemacht; Bution, einer seiner Vertrauten, solle einst zum Menedemus gesagt haben: „ich verbinde mich des Nachts mit Bion, und glaube nicht, daß mir etwas Unrechtes wiederfahren ist.“ Er habe auch viel Gottloses mit denjenigen, die mit ihm umgiengen, gesprochen, was er von Theodorus gelernt hätte. Plutarch in seiner Schrift: Von der Menge der Freunde, führt an: Chilon habe einem, der ihn versicherte, daß er keinen Feind habe, geantwortet: „So hast du auch wohl keinen Freund.“ Dadurch habe er zu verstehen geben wollen, daß Freundschaften und Feindschaften sich folgen und mit einander verwickelt seyen, daß die Beleidigungen, die unsere Freunde erleiden, auch uns treffen, daß die Feinde eines Menschen jeden Freund desselben, die Freunde desselben aber seine Feinde zu hassen pflegen. Von Solon wird der Sittenspruch angeführt: „Wähle dir einen Freund nicht schnell, hast du dir aber einen verschafft, so verwirf ihn nicht.“ **). Gewisse Gnomen des Theog-

*) L. IV. p. 290. edit. Colon. 1615.

**) *Diog. Laert.* I. p. 40.

nis bezogen sich darauf, daß man nur mit Guten oft umgehen, nur sie zu Freunden wählen, und ihnen treu bleiben soll *).

Cicero sagt, Männer, welche in Griechenland für Weise gehalten worden, hätten wunderbare Meinungen von der Freundschaft vorgetragen, und auch diesen Gegenstand mit ihren Spitzfindigkeiten verfolgt. Er führt zwei Hauptmeinungen an: 1) Man muß die Freundschaft keinen zu hohen Grad erreichen lassen, damit nicht Einer für Vieles zu sorgen habe; jeder hat mit seinen eigenen Angelegenheiten genug zu thun, es ist lästig, in fremde zu sehr verwickelt zu werden, und am bequemsten, die Zügel der Freundschaft ganz los zu halten, so daß man sie entweder anziehen, oder schießen lassen kann; ein Haupttheil des glückseligen Lebens ist die Ruhe, welche das Gemüth nicht genießen kann, wenn Einer für Andere arbeiten muß. 2) Man muß Freundschaften wegen des Schutzes und der Hülfsleistung, nicht aber aus Wohlwollen und Liebe suchen. Daher strebt der, welcher am wenigsten Kraft und Beharrlichkeit hat, am meisten nach Freundschaften. Daher bemühen sich Weiber mehr, als Männer, Arme mehr, als Reiche, Unglückliche mehr, als Glückliche um den Schutz der Freundschaft **). Cicero führt diese Meinungen an, um sie zu bestreiten. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er nur Männer, die zu den sogenannten sieben Weisen Griechenlands gerechnet wurden, im Sinne gehabt habe. Man

*) Vers. 30—37. 430—437.

**) a. a. O. c. 13.

findet solche Meinungen ausdrücklich bei gewissen späteren griechischen Philosophen. Uebrigens kann es doch auch seyn, daß auch frühere Weise sie ganz, oder zum Theil aufgestellt haben. Wie dem auch sei, ich habe sie deswegen hier angeführt, weil sie wohl Alles enthalten, was diesem Schriftsteller von Meinungen der Griechen, die der wahren Freundschaft zuwider waren, bekannt war, und es am passendsten war, sie hier auf einmal zusammenzufassen.

Hoch über sie erhebt sich Pythagoras. Er durchdrang das Wesen der Freundschaft, brachte sie unter gewisse Regeln, betrachtete sie in ihrer Tiefe, wie in ihrer Ausdehnung, und suchte in seiner Gesellschaft unter seinen Schülern die innigste, unzertrennlichste Seelenvereinigung zu stiften.

In der ächten Freundschaft mußte nach seiner Lehre nichts zufällig und willkührlich, sondern Alles überlegt, bestimmt und unter Gesetze gebracht seyn. Keine fehlerhafte Gemüthsbewegung, Neigung und Begierde mußte dabei im Spiele seyn, überall sollten in ihr höhere vernünftige Zwecke walten. Sie muß durch Gewohnheit so geordnet seyn, daß der Umgang und das Gespräch nicht oberflächlich, zwecklos und nachlässig, sondern immer besonnen und bescheiden sei. Streit und Eifersucht soll aus ihr entfernt seyn, wenigstens ganz aus der Freundschaft mit Eltern, älteren Personen und Wohlthätern. Freunde sollen einander nachgeben und den Zorn gegen einander unterdrücken, besonders jüngere gegen ältere. Zurechtweisungen und Ermahnungen müssen ältere den jüngeren mit Milde, Liebe und Vorsicht geben. Treue und Wahrheit, im

Ernst und Scherz, darf in der Freundschaft nie fehlen, durch Lüge wird sie geschwächt, oder zerstört. Nicht das Unglück des Freundes, nicht eine unter Menschen unvermeidliche Schwachheit, sondern nur eine große, nicht zu heilende Unsittlichkeit, ist ein hinreichender Grund zum Bruche der Freundschaft *). Sie ist das Band aller Tugenden, und, wo auch nur Eine von diesen fehlt, da wird die Freundschaft vermindert, oder gar aufgehoben **).

Der Mensch soll übrigens nach Freundschaft mit Allen und mit Allem streben, mit den Göttern durch Frömmigkeit und eine mit Wissenschaft verbundene Verehrung, nach Freundschaft seiner Seele mit dem Körper, des vernünftigen Theils mit dem unvernünftigen durch Philosophie und Contemplation, nach Freundschaft mit andern Menschen, im häuslichen und öffentlichen Leben, selbst mit Thieren und in seiner eigenen Natur dadurch, daß er alle seine Kräfte, selbst die entgegengesetzten, in Harmonie bringt ***). Plutarch schreibt übrigens in seiner Schrift von der Menge der Freunde dem Pythagoras den Spruch zu: Gieb nicht vielen die rechte Hand, d. h. wähle dir nicht viele Freunde. Das ist ohne Zweifel nur von der besonderen, engeren Freundschaft mit anderen Menschen zu verstehen.

Die Verfassung und Bestimmung des Pythagoräischen Bundes überhaupt zu beschreiben, ist

*) *Jamblichi* Vit. Pyth. p. 85. s. 185. s.

**) *Simplicii* Commentar. in *Epicteti* Enchir. c. 37. ed. *Schweigh.* p. 334.

***) *Jambl.* l. c. *Stobaei* Serm. 67.

hier nicht der Ort. Nur einige Züge, welche meinen gegenwärtigen Zweck näher angehen, sind hier auszuheben. Es war eine Gesellschaft, in welcher alle Kräfte und Anlagen der menschlichen Seele durch fast ununterbrochene Uebungen entwickelt und gebildet, und alle Tugenden vorzüglich durch Beispiele und Gewohnheit gelehrt werden sollten. Die Mitglieder waren zwar inniger unter sich vereiniget, als mit anderen, aber nicht, um sie zu vergessen, zu vernachlässigen und von sich zu entfernen, sondern um mit vereinigten Kräften für das allgemeine Beste zu arbeiten, und hernach als Leiter und Führer der Mitbürger und Völker ihre Freiheit und Rechte zu vertheidigen und zu befördern. Pythagoras suchte auf alle mögliche Weise das Band der Freundschaft unter den Mitgliedern seines Ordens immer fester zusammenzuziehen, und jedem Bruche vorzubeugen. Er wurde der erste Gesetzgeber der Freundschaft genannt *). Die Pythagoräischen Freundschaften wurden zum Sprüchworte **). Wie man einzelne Freunde erst genau prüfen soll, so wurde auch jeder, der in diese Gesellschaft aufgenommen werden wollte, lange geprüft, und erst gebildet und erzogen. Bei dem Diogenes von Laerte findet sich die Nachricht: „Pythagoras war, wie Timäus sagt, der erste, welcher lehrte, daß unter Freunden Alles gemeinschaftlich, und daß die Freundschaft Gleichheit sei. Seine Schüler legten auch ihr ganzes Vermögen zusammen, und machten daraus Ein Eigenthum" ***). Man hat die

*) *Aristoxenus* apud *Jamblich.* l. c. p. 101. s. 134.

**) a. a. O. 230. 235.

***) L. VIII. p. 573.

Wahrheit dieser Nachricht, meines Erachtens, mit nicht hinreichenden Gründen bestritten. Dieser Bund hat wahrscheinlich Einfluß auf die Entstehung des Essenischen gehabt.

Pythagoras war der erste griechische Philosoph, welcher die Idee der Freundschaft steigerte und weiter ausdehnte, diesem Gegenstande ein höheres und vielseitigeres Interesse mittheilte, und ihn zugleich in die Schule und ins Leben einführte. Andere Philosophen folgten ihm nach, doch auf verschiedenen Wegen.

Sokrates sprach oft von diesem Gegenstande *). Er stellte die Freundschaft vornehmlich von Seiten ihrer Nützlichkeit dar, und dazu wurde er wohl dadurch veranlaßt, weil die Sophisten, welchen er sich widersetzte, das sogenannte Gute als schädlich, thöricht und einfältig darzustellen pflegten. Unter dem Nützlichen aber verstand er nicht bloß das, was den Sinnen, Trieben und Neigungen schmeichelt, und dem Menschen durch Zufall zugeworfen wird, sondern eine Glückseeligkeit, die der Mensch sich selbst schafft, die seiner Natur und Bestimmung gemäß, wobei er selbst thätig ist, welche er recht gebraucht und zum Besten anderer anwendet, welche daher ein wahres Gut ist. Für eines der größten Güter erklärte er die Freundschaft. Dies zeigte er in populären Reden, in welchen er dies Gut mit andern verglich und es nicht nur als Sache des Vergnügens und Vortheils, sondern als ein Stück der höheren Glückseeligkeit, und als etwas Sittliches betrachtete. Er führte namentlich an,

*) *Xenoph.* Memor. Socr. L. II. c. 4—10.

daß ein wahrer Freund dem andern auch im Gutesthun, in der Wohlthätigkeit, in der Besserung anderer beistehe, daß man selbst rechtschaffen seyn müsse, um einen rechtschaffenen Freund zu gewinnen, und daß die Bösen weder für die Guten, noch unter sich selbst zu Freunden passen, daß das beste, sicherste und kürzeste Mittel, sich wahre Freunde zu erwerben, darinn bestehe, wenn man nicht nur tugendhaft scheine, sondern es auch wirklich sei, und sie zu erhalten, wenn man sich der Güter und Tugenden des Freundes eben so sehr, wie seiner eigenen erfreue, und ihn durch Wohlthaten zu überwinden, seinen Bedürfnissen und seiner Noth auf alle Weise abzuhelfen suche.

Plato widmete diesem Gegenstande einen besondern Dialogen, den Lysis *). Er ist eigentlich skeptisch, nicht dogmatisch abgefaßt, wenigstens in dem, was er sich als Hauptzweck vorsetzt. Er will den Grund und das Wesen der Freundschaft ergründen, stellt aber darüber verschiedene, zum Theil entgegengesetzte Behauptungen auf, und entscheidet am Ende nicht **). Es bleibt demnach hier nichts Anders übrig, als die Hauptgedanken auszuheben. Dies ist jedoch schwierig, weil nicht selten Undeutlichkeit, Zweideutigkeit und Spitzfindigkeit in dieser Schrift herrscht.

*) Opp. ed. Bipont. T. V. p. 211—252.

**) Die letzten Worte sind: ουπω, ὁ, τι εστιν ὁ φιλος, οἱον τε εγενομεθα ἐξευρειν. Wäre der Dialog, wie Ast meynt, unächt, so würde wahrscheinlich der Verfasser eine bestimmte Meinung unter dem Ansehen des Plato durchzusetzen gesucht haben.

Liebe und Geliebtwerden ist in der Freundschaft wesentlich. Einseitige Liebe macht sie nicht aus.

Die Dichter sind für uns Väter und Anführer der Weisheit. Sie lehren, daß Gott die Freunde einander zuführe. Sie sagen: Gott führt den Aehnlichen zum Aehnlichen, und macht den einen dem andern bekannt.

In den Schriften der Weisesten kommt vor, daß das Aehnliche dem Aehnlichen immer befreundet sei. So denken die, welche von der Natur und dem Weltall geschrieben haben. Ist es aber auch wahr? Der Böse wird, je mehr er an dem Bösen hängt, und je öfterer er mit ihm umgeht, ihm desto mehr feind. Er thut ihm Unrecht; die aber Unrecht thun und empfangen, können nicht Freunde seyn. Demnach ist die Hälfte jenes Satzes falsch, weil die Bösen einander ähnlich sind. Die Guten gleichen sich und sind Freunde, die Bösen aber sind sich selbst und anderen Bösen nicht gleich: sie sind thöricht und unbeständig, sie sind mit sich selbst uneins, können daher auch mit andern nicht eins seyn. Der Böse kann weder mit dem Freund seyn Bösen, noch mit dem Guten.

Der Gute ist dem Guten, dessen Freund er ist, aber auch nützlich. Allein wie kann einer dem andern Nutzen, oder Schaden bringen, den einer nicht auch selbst sich bringen könnte? Warum sollten sie also nach einander verlangen und Freunde seyn? Ist vielleicht einer nicht insofern Freund des andern, als er ihm ähnlich ist? Ist vielleicht der Gute, als Guter, nicht aber sofern er dem andern ähnlich ist, dessen Freund? Ist aber der Gute,

sofern er gut ist, nicht sich selbst genug, und bedarf sonst nichts? Wer nichts bedarf, begehrt nichts, wer nichts begehrt, liebt nicht, und wer nicht liebt, ist kein Freund. Wie können also Gute mit Guten Freunde seyn, da sie nicht wechselseitig nach einander verlangen, da beide sich selbst genügen und keiner die Hülfe des andern bedarf? Wie können sie sich wechselseitig achten?

Einer hat gesagt: Das Aehnliche ist dem Aehnlichen, das Gute dem Guten feind. Er führte das Zeugniß des Hesiodus an, welcher sagt: „Der Töpfer beneidet den Töpfer, der Sänger den Sänger, der Arme den Armen.“ Er hielt es überhaupt für nothwendig, daß das Aehnliche sich beneide, nacheifere, streite, das Unähnliche aber sich befreunde. Er behauptete, aus Noth werde der Arme Freund des Reichen, der Schwache des Starken, der Kranke des Arztes, der Unerfahrene des Erfahrenen; das Entgegengesetzte befreunde sich am meisten, jedes Ding strebe nicht nach dem Gleichen, sondern nach dem Gegentheile, das Trockene nach dem Feuchten, das Kalte nach dem Warmen, das Saure nach dem Süßen, das Spitze nach dem Stumpfen, das Leere nach dem Vollen, das Volle nach dem Leeren ꝛc. Ein Entgegengesetztes diene dem andern zur Nahrung, das Gleiche genieße das Gleiche nicht.

Man kann aber dagegen sagen: Freundschaft und Feindschaft seyen sich ganz entgegengesetzt, ein Feind könne nicht Freund, und Freund nicht Feind, der Gerechte könne nicht Freund des Ungerechten, der Mäßige nicht des Unmäßigen, der Böse nicht des Guten seyn.

Vielleicht ist also nach dem Bisherigen weder das Gute, noch das Böse Freund des Guten? Vielleicht ist nach einem alten Sprüchworte das Schöne freundschaftlich *). Das Schöne ist etwas Glattes, Weiches, gleichsam Fettes, und daher dringt und schleicht es leicht ein. Das Gute ist selbst schön. Es scheint, daß das, was weder gut, noch bös ist, Freund des Guten und Schönen sei. Es giebt ein Gutes, ein Böses, und ein weder Gutes noch Böses. Ist vielleicht das Letzte Freund des Guten, oder dessen, was weder gut, noch böse ist? Denn nichts ist Freund des Bösen. Da aber, wie gezeigt, das Aehnliche dem Aehnlichen, das Gleiche dem Gleichen nicht befreundet ist, so wird das weder Gute noch Böse demjenigen, welches selbst ein solches ist, nicht befreundet seyn. Es ist also das, was weder gut, noch böse ist, allein Freund des Guten. Ein gesunder Körper bedarf keiner Arznei und Hülfe, er ist sich selbst genug; der Gesunde ist nicht Freund des Arztes, wohl aber der Kranke. Die Krankheit ist ein Uebel, die Arzneikunst etwas Gutes und Nützliches. Der Körper als Körper ist weder gut, noch bös, er wird aber durch Krankheit genöthiget, Heilmittel zu suchen und zu lieben. Was aber we-

*) Το καλον φιλον. Das Wort φιλος kommt in den Dialogen gar oft vor. Man kann es durch freundschaftlich, befreundet, freund, lieb übersetzen. Bald schickt sich das Eine, bald das Andere besser. Ich bemerke noch, daß es nicht nur von Menschen, sondern auch allgemeiner von Dingen, als das Befreundete überhaupt im Neutrum oft vokommt.

der gut, noch böse ist, wird Freund des Guten, wegen seines gegenwärtigen Uebels *).

Aber wie? Einer ist doch immer aus irgend einer Ursache, und wegen Etwas Freund eines Andern. Der Kranke ist Freund des Arztes, weil er krank ist, und um der Gesundheit willen. Krankheit ist ein Uebel, die Gesundheit aber ein Gut. Der Körper, der weder ein Gut, noch ein Uebel ist, wird wegen der Krankheit, also wegen eines Uebels, der Arznei Freund, und diese ist ein Gut. Um der Gesundheit willen wird man mit der Medicin befreundet, die Gesundheit ist ein freundschaftliches Gut, die Krankheit aber ist etwas Feindliches. Folglich ist, was weder ein Gut, noch ein Uebel ist, wegen des Uebels und des Feindlichen, dem Gute befreundet, um des Freundschaftlichen willen **). Immer ist also das Befreundete wegen etwas Freundschaftlichen befreundet. In diesem Fortschreiten muß man zuletzt bei einem Principe stehen bleiben, welches sich nicht weiter auf etwas anderes Freundschaftliches bezieht, son-

*) Κακον habe ich bald durch: Uebel, bald durch: bös, αγαθον bald durch: ein Gut, bald durch: gut übersetzt. — Es folgen jetzt mehrere Stellen, die ich theils an sich, theils in dem Zusammenhange, mit aller Mühe nicht recht habe verstehen können, die ich also auch nicht deutlich wiedergeben konnte. Zum Theil war es auch, wo sie mir deutlich waren, nicht der Mühe werth, weil sie nichts in der Sache aufklären. Solche Stellen werden von mir hier übergangen.

**) Ἑνεκα αρα τε φιλε, το φιλον φιλον δια το εχθρον. p. 244.

dern auf das erste Freundschaftliche zurückführt, um dessen willen wir alles übrige freundschaftlich nennen. Sonst würde uns Alles, was wir vorher so nannten, nur als Schattenbild desselben täuschen. Jenes Ursprüngliche muß wahrhaft und an sich freundschaftlich seyn. Was einer hochschätzt, z. B. ein Vater seinen Sohn, zieht er allen andern Dingen vor; ein solcher Vater schätzt um des Sohns willen auch einiges Andere, was dem Sohne nützlich ist, doch nicht höher, als den Sohn selbst, sondern nur als Mittel. So ist es auch mit dem Freunde. Was wir um eines Freundes willen freundschaftlich nannten, haben wir nur uneigentlich so genannt. Wahrhaft freundschaftlich ist nur das, nach welchem alle sogenannte Freundschaften hinstreben. Das Freundschaftliche ist gut, das Gute wird nicht um des Bösen willen geliebt. — Wenn wir von den dreien: Gut — Bös — Gleichgültig — zwei beibehalten, das Böse aber wegnehmen, so daß es weder Leib, noch Seele, noch irgend etwas von dem, was gleichgültig ist, berührt — würde uns da das Gute nicht unnütz seyn? Wenn uns nichts mehr verletzte, so würden wir keinen Nutzen und Beistand mehr bedürfen, so würde offenbar werden, daß wir wegen des Uebels das Gut suchten und liebten, als Mittel wider das Uebel. Es scheint, daß das Gute wegen des Uebels von uns, die wir in der Mitte zwischen beiden stehen, geliebt werden sollte, selbst aber seiner Natur nach und durch sich selbst nichts dazu beitrage. Jenes Freundschaftliche also, worinn alles Uebrige, was um eines andern Freundschaftlichen so genannt wird, sich endigt und gründet, scheint ganz anders beschaffen zu seyn, es scheint wegen des Feindlichen geliebt zu werden, so daß,

wenn dieses fehlte, es nicht mehr geliebt werden würde.

Vielleicht ist auch die Sehnsucht die Ursache der Freundschaft. Das Begehrende ist dem Begehrten befreundet, es strebt nach Befriedigung eines Bedürfnisses. Es giebt eine Liebe, Freundschaft, Neigung für das, was uns entweder der Seele, oder der Gewohnheit, oder den Sitten, oder der Art nach verwandt ist *). Ein ächter und aufrichtiger Liebhaber muß von dem Geliebten wieder geliebt werden. Ist wohl das Aehnliche von dem Verwandten verschieden?

Es ist, wie wenn Plato in diesem Dialogen nur hätte andeuten wollen, worauf es in der Lehre von der Freundschaft ankomme, welche Puncte hier zu erörtern seyen, worinn es darinn noch fehle. Die Fragen werden mehr aufgeworfen, als aufgelöst. Warum wird dann der Gedanke, daß Gott die Freunde einander zuführe, nicht weiter ausgeführt? Warum wird die Frage: ob und wiefern das Aehnliche, oder Unähnliche der Freundschaft hinderlich oder beförderlich sei? — nicht tiefer und vielseitiger entwickelt? Warum wird die Theorie dieses Philosophen von dem Schönen und der Liebe nicht näher auf die Freundschaft angewandt? Warum wird das Princip aller Freundschaft, dessen doch im Allgemeinen gedacht wird, nicht selbst untersucht und aufgestellt?

Aristoteles versuchte es zuerst, die Ethik in ein System zu bringen. Er gestand aber geradezu,

*) οικειον.

daß diese Wissenschaft, wie die Politik, keiner strengen Gewisheit und Evidenz fähig sei, daß er sich hier oft werde begnügen müssen, die Wahrheit nur mit rohen Zügen und in Umrissen zu zeichnen, daß er oft nur das, was gewöhnlich geschieht, nicht das Allgemeine und Nothwendige werde aufstellen können, daß sich keine allgemeingültige Regeln für alle Handlungen geben lassen, daß der Handelnde immer selbst bestimmen müsse, was den Zeiten und Umständen angemessen sei, daß es nicht einmal eine eigentliche Idee des höchsten Guts, des Hauptgegenstands der Ethik, gebe *). Uebrigens strebt er der Wissenschaft, so weit es möglich ist, auch hier nach.

Der Freundschaft widmet er zwei ganze Bücher seiner Ethik **). Er beweist damit, welche hohe Wichtigkeit er diesem Gegenstande beilege, er schreibt davon mit Theilnehmung und Gefühl. Er handelt diese Lehre wirklich mit mehr Umfassung, Unterscheidung, Vielseitigkeit und Zusammenhang ab, als es vor ihm geschehen war. Er untersucht den Werth und Ursprung derselben, bestimmt ihren allgemeinen Begriff, unterscheidet und erklärt ihre verschiedenen Arten in Ansehung ihrer Quellen und Zwecke und der befreundeten Personen; er vergleicht die Freundschaft mit der Liebe, mit dem Wohlwollen, mit der Gerechtigkeit, mit der großen bürgerlichen,

*) Ethic. Nic. I, 3, 6. 7. II, 2.

**) B. VIII. IX. Diog. Laert. V. 22. p. 314. sagt, Aristot. habe ein besonderes Buch von der Freundschaft geschrieben. Auch *Eudem.* VII, 1 — 15. Magn. Moral. II, 21 — fin. Rhetor. II, 4. wird von dieser Lehre gehandelt, aber ohne Auszeichnung und Eigenthümlichkeit.

und mit kleineren Gesellschaften, er redet auch von der Freundschaft des Menschen mit sich selbst. Er handelt von der Dauer, der Störung, den Pflichten, dem Bruche der Freundschaft.

Da dies die erste Ausführung dieser Materie in ihrer Art ist, da sie so großen Einfluß unter den Griechen und vielen andern Völkern, und selbst auf die späte Nachwelt gehabt hat, da sie so viel Vortreffliches enthält, und eine so tiefe Menschenkenntniß verräth, so wird es desto mehr der Mühe werth, und dem Zwecke dieser Geschichte entsprechend seyn, eine Darstellung ihrer Anordnung, ihres Zusammenhangs und ihres Hauptinhalts zu liefern.

Freundschaft ist eine Tugend, oder doch mit der Tugend verknüpft. Außerdem ist sie ein nothwendiges Bedürfniß des Lebens. Ohne Freunde würde niemand gerne leben, wenn er auch alle übrigen Güter besäße. Auch Reichen, Mächtigen und Regenten scheinen Freunde besonders nöthig zu seyn. Denn wozu nützt ihnen so viel Glück, wenn es nicht mit Wohlwollen verknüpft ist, welches sich gegen Freunde am stärksten, und auf die rühmlichste Art äußert? Und wie könnten sie ohne Freunde sich auf der Stuffe ihres Glücks behaupten? Denn je größer das Glück, desto unsicherer ist es. In Armuth und anderem Unglücke werden Freunde für die einige Zuflucht gehalten. Den Jüngling bewahrt der Freund vor Fehltritten, den Greis pflegt er und kommt seiner Altersschwäche zu Hülfe, der Mann in den Jahren der Blüthe bedarf Freundschaften, um schöne Thaten zu verrichten; wenn zwei zugleich wirken, so sind sie stärker im Sinnen und Handeln. Die Natur hat den Trieb dazu den Erzeugern gegen die Erzeugten eingepflanzt, nicht nur Menschen,

gegen leblose Dinge Statt, die keiner Gegenliebe fähig sind; die Freundschaft fordert Gegenliebe, und diese Wahl und dauernde Gemüthsstimmung. Ein Freund wünscht dem andern Gutes, aber nicht aus bloßer Gemüthsbewegung, sondern aus Gesinnung. Jeder tugendhafte Freund ist dem andern ein wahres Gut, jeder liebt in dem andern sein eigenes Gut, und tauscht ihm Gleiches gegen Gleiches ein. Man nennt die Freundschaft eine Gleichheit; dies trift aber eigentlich nur bei der tugendhaften Freundschaft ein.

Vieler Freund zu seyn, ist nach dem vollkommenen Begriffe nicht möglich. Je wärmer die Freundschaft ist, desto mehr beschränkt sie sich auf Einen. Nicht leicht können viele zugleich Einem in hohem Grade gefallen, auch findet man nicht leicht viele Gute. Es ist zudem sehr schwer, den andern zu prüfen, und durch Umgang mit ihm vertraut zu werden. Aber des Nutzens und Vergnügens wegen können leicht viele auf einmal gefallen; solcher Leute giebt es viele, und das Angenehme, wie das Nützliche, kann in kurzer Zeit geleistet werden. Freundschaft des Angenehmen hat noch am meisten von wahrer Freundschaft an sich; sie findet sich besonders bei Jünglingen, und hat bei ihnen am ehesten etwas Edelmüthiges an sich. Freundschaften des Nützlichen wegen finden sich vorzüglich bei dem großen Haufen. Leute in hohen Würden scheinen Freunde von verschiedener Art zu bedürfen, einige nützliche, andere angenehme: denn selten findet sich Beides zusammen. Aus Hang zum Vergnügen suchen sie die angenehme, die nützliche aber, um durch sie Aufträge und Geschäfte besorgen zu lassen. Ein rechtschaffener Mann kann auch zugleich angenehm

und nützlich seyn; aber er wird nicht Freund des Hohen, wenn dieser nicht auch tugendhaft ist, welches sich selten bei diesem Stande findet.

Es giebt noch besondere höhere Freundschaften, zwischen Vater und Sohn, zwischen dem Bejahrten und Jüngling, zwischen Mann und Frau, zwischen Obern und Untergebenen. Alle aber sind wieder von einander verschieden, in Beweggründen, Aeußerungen und Erweisungen; es wird in denselben nicht einerlei Gutes erwiesen und erwartet. Uebrigens muß in allen eine gewisse Proportion in der Liebe Statt finden, z. E. daß der bessere, würdigere, nützlichere Mensch mehr geliebt werde, als er selbst liebt. Aus dieser Proportion entsteht eine gewisse Gleichheit der Freundschaft.

Freundschaft und Gerechtigkeit sind verwandt. Beide finden sich in gewissem Maaße in jeder Gesellschaft. Ungerechtigkeiten gegen Freunde sind strafbarer, als gegen andere. Mit der Freundschaft erweitern sich auch die Rechte, beide bestimmen sich gegenseitig. Alle kleinere Gesellschaften kann man als Theile der bürgerlichen betrachten, in welcher man sich zum wechselseitigen und allgemeinen Nutzen vereiniget, wie in jeder kleineren. Einige Gesellschaften sind bloß wegen des Vergnügens gestiftet, aber dennoch der bürgerlichen untergeordnet, welche auf dauernden Nutzen sieht.

Die Verfassungsarten der bürgerlichen Gesellschaft sind Monarchie, Aristokratie und Timokratie; die letzte beruht auf dem Census, und hat von ihm den Namen; man nennt sie meh-

rentheils die republikanische. Die Monarchie ist die beste, ihre Ausartung heißt Despotismus. Aristokratie artet leicht in Oligarchie aus, wenn die Herrscher schlecht sind. Timokratie geht leicht in Demokratie über; diese scheint die erträglichste zu seyn, sie geht nur wenig von der republikanischen ab.

Etwas Aehnliches findet sich in den Familien. Das Verhältniß des Vaters zu den Söhnen giebt das Bild der Monarchie. In gewissen Ländern ist die väterliche Gewalt despotisch, wie die des Herrn über die Sclaven. Das Verhältniß der Gatten gleicht der Aristokratie; der Mann herrscht nach Würde, worinn es ihm zukommt; der Frau überläßt er Alles, was sich für sie paßt; reißt er auch das Letzte an sich, so entsteht Oligarchie. Timokratisch ist das Verhältniß der Brüder unter einander. Sie haben gleiche Ansprüche, sind aber an Jahren verschieden. Ist diese Verschiedenheit sehr groß, so ist die Freundschaft nicht mehr brüderlich. Demokratie ist in den Familien, wo kein Oberhaupt ist, und alle herrschen wollen.

In allen angeführten bürgerlichen Verfassungsformen zeigt sich Gerechtigkeit und Freundschaft. Der Monarch hat große Rechte gegen die Unterthanen, aber auch seine Freundschaft gegen sie äussert sich durch große Wohlthaten. So ist auch die väterliche Freundschaft, wiewohl die Größe der Wohlthaten hier Alles übertrifft. Der Vater ist Urheber unsers Lebens, Pfleger, Erzieher; zugleich hat er von Natur das Recht, über die Kinder zu herrschen. Die Freundschaft zwischen Gatten gleicht der aristokratischen; hier wird Alles nach dem

Verdienste abgemessen, dem Würdigeren wird mehr eingeräumt, und jedem das ihm Gemäße; so ist es auch mit ihren Rechten. Die Freundschaft der Brüder gleicht der einer geschlossenen Gesellschaft; sie sind sich gewöhnlich an Alter, Erziehung und Sitten ähnlich, und leben in einer Art von Timokratie, wo die Bürger unter sich gleich und billige Männer sind, und jeder in seinem Theile herrscht. Bei den Ausartungen der Regierungsformen werden die Rechte gekränkt, und dadurch nimmt die Freundschaft ab, welche sich am wenigsten in der schlechtesten Staatsverfassung zeigt. Wo Herrscher und Gehorchende nichts gemein haben, kann es keine Freundschaft und Rechte geben. Am meisten Freundschaft und Gerechtigkeit ist in der Demokratie.

Gemeinschaft ist in jeder Freundschaft; doch könnte man vielleicht die der Verwandten und der Mitglieder geschlossener Gesellschaften davon ausnehmen. Die Freundschaften der Bürger, der Zunftgenossen, der Schiffer und anderer ähnlicher Leute tragen die Gemeinschaft offener vor sich, sie beruhen auf Uebereinkunft und Vertrag über etwas Gemeinschaftliches. Dahin gehört auch die Gastfreundschaft. Die Freundschaft der Verwandten ist vielfach, und scheint von der väterlichen abzuhängen. Die Eltern lieben ihre Kinder, wie einen Theil ihrer Person, die Kinder aber ihre Eltern, als von ihnen herkommend. Die Eltern kennen aber ihre Kinder besser, als sie von ihnen gekannt werden; sie sind mit ihnen inniger verbunden, als die Kinder mit ihnen. Was aus einem Dinge hervorkommt, ist demjenigen, woraus es kommt, eigenthümlich und natürlich, dasjenige aber, woraus Dinge entstanden, ist diesen entweder gar nicht, oder doch weniger eigenthümlich. Auch die Länge

der Zeit hat hier Einfluß. Eltern lieben ihre Kinder sogleich nach der Geburt, diese aber ihre Eltern erst später, wenn sie zum Verstehen und Wissen gelangt sind. Brüder lieben ihre Brüder, weil sie eine gemeinschaftliche Abstammung haben, diese macht sie unter einander gleich. — Die Freundschaft der Kinder gegen ihre Eltern ist so, wie die der Menschen gegen die Götter, auf etwas Gutes und Großes, auf die Urheber ihres Daseyns, auf ihre Pfleger und Erzieher gerichtet; sie hat daher etwas besonders Süßes, und zwar desto mehr, je vertraulicher der Umgang mit Eltern ist. Die brüderliche Freundschaft ist desto größer, je mehr sie sich durch gleiche Abkunft, Erziehung und Bildung nähern. Die Freundschaft zwischen Mann und Weib ist ein Werk der Natur, welche die Menschen noch mehr zur Ehe, als bürgerlichen Gesellschaft hinzieht. Gatten verbinden sich nicht bloß zum Kinderzeugen, sondern auch, um die Bedürfnisse des Lebens bequemer herbeizuschaffen; die Geschäfte vertheilen sich sogleich zwischen Mann und Frau; jedes thut das Seinige für das Gemeinschaftliche; Angenehmes und Nützliches verbindet sich. Und wären alle Gatten sittlichgut, so würde die Tugend ein drittes Band der ehlichen Freundschaft seyn; für beide gehört die Tugend, und sie sollten sich derselben erfreuen. Kinder sind ein neues Band für sie, ein gemeinschaftliches Gut.

Streitigkeiten und Klagen entstehen am meisten in derjenigen Freundschaft, die sich auf Eigennutz gründet; bei der, welche das Vergnügen bezweckt, sind sie selten, bei der tugendhaften, als solcher, fallen sie ganz weg; denn beide Freunde streben nur nach dem Moralischguten. In den gemeineren Freundschaften findet Wohlthat und Ersatz

Statt, da gründet es sich auf Verträge; dies ist aber in den edleren nicht der Fall, da werden Liebesdienste uneigennützig und ohne Abrechnung erwiesen und vergolten, und zwar von einem jeden nach Kräften; wo hier Streit entsteht, ist schon von einer oder beiden Seiten gefehlt. Der Werth der Wohlthat muß nach ihrem inneren Gehalte geschätzt werden. Kinder können ihren Eltern nie vollkommen vergelten. In der Tugendfreundschaft findet der Ersatz immer nur nach beiderseitigem Gutbefinden Statt.

Pflichten der Freundschaft können unter sich und mit andern collidiren. Hier lassen sich aber schwer allgemeine und bestimmte Regeln geben. Größe, oder Kleinheit der Wohlthat, Anständigkeit und Nothwendigkeit machen mannichfaltigen Unterschied. Man muß nicht alle Pflichten auf Einen übertragen. In den meisten Fällen soll man sich mehr gegen den besonderen Wohlthäter, als seinen Freunden gefällig erweisen. Man muß überhaupt das, was man schuldig ist, wiedergeben, wo aber heiligere, oder nothwendigere Pflichten eintreten, müssen sie allen übrigen vorgezogen werden. Man hat nicht gegen alle Personen einerlei Pflichten, selbst für seinen Vater muß man nicht Alles ohne Ausnahme thun. Da man Eltern, Brüdern, Freunden und Wohlthätern verschiedene Pflichten schuldig ist, so muß man auch diesen verschiedenen Verhältnissen jedesmal gemäß zu handeln suchen.

Freundschaften des bloßen Nutzens, oder Vergnügens werden aufgelöst, wenn diese Zwecke nicht, oder nicht mehr erreicht werden. Solche, bei welchen man sich in seiner Erwartung getäuscht findet, werden gleichfalls billig getrennt. Wenn ein

rechtschaffener Freund schlecht wird, muß man ihn zu bessern suchen; ist seine Schlechtigkeit unheilbar, so muß man die Freundschaft aufgeben. In diesem Falle aber muß man doch das ehemalige Verhältniß noch im Angedenken behalten und ehren, und nicht so gegen den Freund handeln, wie wenn er es nie gewesen wäre.

Die Pflichten der Freundschaft pflegen die Menschen nach sich selbst, nach ihren Wünschen und Eigenschaften zu bestimmen. Sie erklären bald denjenigen für einen Freund, der dem andern alles Gute wünscht und thut, bald den, welcher will, daß sein Freund für ihn seyn und leben soll, wie Mütter von ihren Kindern, und Freunde, unter welchen eine Beleidigung eingetreten ist, zu verlangen pflegen, bald den, der mit dem andern von gleichem Alter, von gleicher Gesinnung und Lebensart ist, bald den, der sich mit ihm freut und betrübt. Alles dies ist bei dem rechtschaffenen Manne in seinem Inneren wahrhaft vorhanden, bei den übrigen aber nur nach ihrer Meinung. Jeder nimmt die Tugend und den Tugendhaften hier zum Maasstabe. Dieser ist durchaus mit sich selbst Eins, seine vernünftige und sinnliche Natur stehen in Harmonie, er will und thut nur das Gute, und zwar seines Selbsts, oder seines Geistes willen. Er will seinem denkenden Theile nach leben und bestehen. Das Gute ist für ihn das Seyn. Jeder wünscht sich Gutes, aber niemand würde, wenn er in ein anderes Wesen verwandelt würde, sich ein anderes Gutes wünschen, als das, was seiner neuen Natur entspräche. Auch Gott besitzt nur das ihm angemessene Gute. Der Geist des Menschen ist sein eigentliches Selbst; er will mit sich selbst leben, das erfreut ihn, er ergötzt sich durch die Erinnerung an das Vergangene

und durch die Hoffnung des Zukünftigen, er besitzt eine Fülle von Einsichten, er freut und betrübt sich am meisten mit sich selbst; immer ist ihm dasselbige erfreulich und betrübend, und nichts anderes, es kann ihn, so zu sagen, nichts reuen. Da nun alles dies in dem Rechtschaffenen ist, und da er gegen den Freund eben so gesinnt ist, wie gegen sich selbst (denn ein Freund ist das andere Ich), so folgt, daß die Freundschaft auch so etwas seyn müsse, und daß diejenigen, in welchen sich dasselbige findet, Freunde seyen.

Das Wohlwollen ist zwar der Freundschaft ähnlich, aber nicht einerlei mit ihr. Man empfindet es auch gegen Fremde, mit welchen wir nicht bekannt sind, es ist oft verborgen, nicht aber die Freundschaft. Das Wohlwollen ist auch nicht Liebe: denn es ist mit demselben keine heftige Bewegung und Begierde verbunden; Liebe entsteht durch langen Umgang, Wohlwollen auch wohl plötzlich; dieses scheint der Anfang der Freundschaft zu seyn, welche thätiges Wohlwollen ist.

Auch gleiche Gesinnung wird zur Freundschaft erfordert. Sie ist nicht bloß Uebereinstimmung in Meinungen und Gedanken, sie bezieht sich auf Handlungen, und zwar in wichtigen Dingen, welche von zweien, oder allen erlangt werden können. Sie begreift gleich gute Absichten und findet sich nur unter rechtschaffenen Menschen, die mit sich selbst und mit andern ihres gleichen übereinstimmen, einen festen Willen haben, immer nur das Rechte und Nützliche wollen, und gemeinschaftlich danach streben.

Wohlthäter lieben diejenigen, welchen sie Wohlthaten erwiesen haben, mehr, als sie

von ihnen geliebt werden. Das kommt daher, weil jene das Recht, diese die Verpflichtung haben, weil jene sich ihres eigenen Werks mehr freuen, als diese des Empfangenen, weil der Wohlthäter in der Aeusserung seines Wohlwollens etwas Sittlichschönes findet, und daher auch in dem Gegenstande desselben; der andere hingegen in seiner Verpflichtung nur das Gefühl eines genossenen Vortheils findet. Eine solche edle Kraftäusserung gewährt ein reines und fortdauerndes Vergnügen, dem aber, welcher die Wohlthat empfieng, verschwindet der Nutzen leicht. Die Zurückerinnerung an eine ausgeübte gute That erhebt, der Gedanke einer empfangenen Wohlthat läßt eher gleichgültig, oder bietet doch nichts Großes dar. Das Wohlthun ist etwas Actives, das Empfangen der Wohlthat etwas Passives. Eine Wohlthat zu erweisen, erfordert oft Mühe und Aufopferung, sie empfangen aber nicht.

Man hat gefragt, ob man sich selbst mehr, als einen andern lieben dürfe? Die Meisten tadeln die Menschen, welche sich selbst mehr, als andere, lieben. Es ist allemal ein Vorwurf, wenn man jemanden eigenliebig nennt. Der unmoralische Mensch thut Alles aus Eigennutz, der rechtschaffene aber aus Liebe zum Guten und zum Freunde, mit Hintansetzung seines eigenen Vortheils. Andere aber sind der Meinung: der beste Freund liebe am meisten, und wünsche dem andern bloß aus Liebe zu ihm alles Gute; dies aber thue der Mensch am meisten gegen sich selbst, und die Pflichten der Freundschaft werden nach den Pflichten gegen uns selbst bestimmt, daher auch die Sprichwörter: Ein Herz und Eine Seele; — Freunde haben alles gemein; — Gleichheit ist Freundschaft; — jeder ist sich selbst der Nächste; —

der Mensch sey also sich selbst am meisten Freund, und müsse sich mehr, als alle andere, lieben.

Jede dieser Meinungen hat ihre Gründe. Es fragt sich zuerst, was in jeder unter Selbstliebe verstanden wird.

In der ersten ist sie ein ausschweifendes Streben nach Geld, Ehre, Vergnügen und anderen solchen Gütern. Da folgen die Menschen ihren Begierden und Leidenschaften, mithin dem vernunftlosen Theile ihrer Natur.

Es giebt aber noch eine andere Art von Selbstliebe, die bey der zweiten Meinung angenommen wird. Da eignet sich der Mensch das Beste und Schönste zu, lebt dem edelsten Theile seiner Natur, und folgt seinem wahren Selbst, nicht aber seinen Neigungen und Leidenschaften. Er strebt nach den wahrsten und größten Gütern, er gehorcht der Vernunft. Seine guten Handlungen nützen zugleich ihm selbst und andern. Er opfert äussere Güter für Freunde und Vaterland auf, um das höchste Gut zu erlangen. Bleibt ihm nur die Tugend, so mag alles Uebrige dem Freunde zu Statten kommen. Zuweilen überläßt er dem Freunde die Ausübung einer Pflicht, und hält dies für anständiger, als selbst zu handeln. In allem Guten und Schönen eignet sich also der Rechtschaffene den besten Theil zu, und dies ist die wahre Selbstliebe.

Auch der Glückseelige bedarf Freunde. Er wird sich solche wünschen, um würdige Gegenstände seiner wohlwollenden Gesinnungen zu haben, um für Freunde thätig zu seyn, und dadurch seine Glückseeligkeit zu erhöhen und vollenden. Zur Glückseeligkeit gehört das Wirken und Handeln; die Hand-

lungen guter Menschen sind an sich angenehm, die Handlungen unserer rechtschaffenen Freunde sind uns auch angenehm. Der Umgang mit Freunden ist höchst beglückend.

In der Zahl der Freunde muß man ein Mittelmaaß halten. Einer kann nicht mit vielen als Freund leben, und sich ihnen zu genießen geben. Es müßten auch alsdann diese vielen Freunde unter einander seyn, welches sehr schwer ist. Es ist das beste, nur so viele Freunde zu haben, als man zum Umgange bedarf. Man kann nicht viele auf einmal lieben; die Liebe ist ein Uebermaaß der Freundschaft, welches nur gegen Einen Statt findet, große Liebe also auch gegen wenige. Die berühmtesten Freundschaften fanden sich nur unter zweien. Leute mit vielen Freunden sind es eigentlich von keinem; sie sind nur höflich und umgänglich.

Im Unglücke sind Freunde noch unentbehrlicher, als im Glücke. Schon ihre Gegenwart ist alsdann angenehm und beruhigend, aber auch ihr Benehmen und Zuspruch ist desto tröstender, je mehr sie unsere Denk- und Empfindungs-weise kennen. Im Glück muß man seine Freunde ohne Anstand, im Unglücke aber nur nach langen Bedenken herbeiziehen: denn Wohlthun ist edel; schmerzhafte Gefühle aber muß man seinen Freunden so wenig als möglich verursachen. Können sie mit einer kleinen Aufopferung uns viel nützen, so mag man sie zu Hülfe rufen. Der andere Freund aber soll auch ungerufen und freiwillig dem unglücklichen seine Hülfe darbieten. Wohlthaten muß man nicht von dem Freunde fordern, und sie nur langsam annehmen; allein man muß bei der Verweigerung allen Schein von Stolz und Rohigkeit vermeiden.

Freundschaft ist Gemeinschaft; so wie einer gegen sich selbst denkt, also auch gegen seinen Freund. So wie nun jedem das Gefühl seines eigenen Daseyns angenehm ist, so auch das seines Freunds. Dieses Gefühl äussert sich aber im Umgange mit Freunden. Worinn einer am meisten sein Daseyn fühlt, darinn sucht er auch am meisten die Gesellschaft seiner Freunde. Die Freundschaft guter Menschen ist moralisch gut, und wird durch den Umgang immer enger; sie bessern sich immer mehr, indem ein jeder seine guten Eigenschaften immer mehr entwickelt, und einer Einfluß auf den andern hat *).

Aus diesem Abrisse geht auch hervor, daß Aristoteles das Gefühl der Freundschaft als aller menschlichen gesellschaftlichen Verbindungen, auch der bürgerlichen, betrachtete, und auch aus diesem Grunde dieser Materie einen so weiten Raum in seiner Ethik gestattete. Die Griechen waren überhaupt ein zur Freundschaft gestimmtes Volk, und daher wurde dieser Gegenstand von ihren grösten Philosophen sorgfältiger und fruchtbarer abgehandelt, als unter anderen Völkern und in neueren Zeiten geschehen ist **).

*) Theophrast, der kenntnißreichste Schüler des Aristoteles, und sein Nachfolger, hat ein Buch über die Freundschaft geschrieben, *Gell.* N. A. I, 3. welches verloren gegangen ist. Wir wissen nur so viel daraus, daß er behauptete, daß man zuweilen ein geringeres Vergehen ausüben dürfe, um dadurch dem Freunde einen großen Nutzen zu schaffen. Ich werde darauf bei Gellius, der dies anführt, zurückkommen.

**) Diog. Laert. V. 21. p. 313. s. führt noch an, Aristoteles habe auf die Frage, wie wir ge-

Von den Stiftern anderer philosophischer Secten Griechenlands, als den bisher angeführten, ist nur wenig in Ansehung ihrer Lehre von der Freundschaft bekannt.

Von Aristipps Lehre darüber wissen wir eigentlich nichts. Seine Schüler, die Cyrenaiker, aber trennten sich darinn in verschiedene Meinungen. Er selbst setzte die Tugend überhaupt in die Kunst, sich glücklich zu machen. Die Glückseeligkeit aber setzte er bloß in das sinnliche Vergnügen, nach welchem alle belebende Wesen streben und streben müssen. Drei Schüler von ihm suchten diese Lehre vom Vergnügen als höchstem Lebenszwecke näher zu bestimmen, kamen aber dadurch auf verschiedene Behauptungen. Anniceris aus Cyrene schloß in das Vergnügen die höheren moralischen Freuden, die in der Freundschaft, Dankbarkeit, Verehrung der Eltern, und in den Thaten für das Vaterland liegen, mit ein. Er sagte, daß der Weise, wenn er auch Beschwerlichkeiten erdulde, und wenig Angenehmes genieße, doch nicht weniger glücklich lebe, daß man den Freund nicht bloß um des Nutzens willen lieben müsse, daß man sich, wenn es auch daran fehlt, nicht von ihm wenden, daß man Wohlwollen gegen ihn empfinden, aus Liebe gegen ihn aufopfern und Beschwerden auf sich nehmen soll *). Dieser Cyrenaiker setzte dennoch das höchste Gut in das Vergnügen, und bedauerte, wenn es fehlte; al-

gen Freunde gesinnt seyn sollen, geantwortet: eben so, wie wir wünschen, daß sie gegen uns gesinnt seyn sollen, und er habe oft gesagt: Freunde, es giebt keinen Freund.

*) *Diog. Laert.* II, 96. s.

lein er veredelte zugleich diesen Begriff *). Ein anderer, Namens Hegesias, erkannte gleichfalls das sinnliche Vergnügen als Endzweck an, behauptete aber zugleich, daß die Erreichung desselben oft ungewiß, oft unmöglich sei, daß nichts an sich angenehm oder unangenehm sei, daß alles nur durch Umstände, durch Seltenheit, Neuheit, Sättigung das eine, oder das andere werde, daß Dankbarkeit, Freundschaft, Wohlthätigkeit an sich nichts seyen, oder kein Vergnügen gewähren, daß sie nicht um ihrer selbst, sondern nur um des Nutzens willen gewollt und geübt werden, und mit diesem zugleich hinwegfallen, daß der Weise alles nur um sein selbst willen thue, und keinen andern sich gleich schätze **). Ein dritter, Theodorus, auch der Atheist genannt, erklärte nicht das jedesmal gegenwärtige und vorübergehende Vergnügen, sondern fortdauernden Genuß und Gewinn im Ganzen für den höchsten Zweck des Lebens, und sagte von der Freundschaft, daß sie nichts sei, daß der Weise sich selbst genug sei, und keines Freundes bedürfe, und daß andere die Freundschaft aufgeben, so bald sie ihnen nicht mehr nütze, daß der Tod fürs Vaterland unvernünftig sei. Eigentlich war er ein erklärter Antimoralist ***).

So war also in Ansehung unserer Lehre unter den Griechen eine Gegenparthei aufgestanden, die durch das bloße Princip des Vergnügens geleitet wurde.

Epikur wußte seine Schüler sehr für sich zu begeistern, und sie an sich zu fesseln. Er stiftete

*) l. c. 97.

**) l. c. 93—95. *Cic. Tusc.* I, 34.

***) l. c. 97—100.

nicht nur eine philosophische Secte, sondern einen Bund, zu dessen Grundsätzen wechselseitige Freundschaft und dankbare Verehrung des Stifters, wie eines Vaters, gehörte. In das Bild des Weisen, oder Tugendhaften, welches er entwarf, brachte er auch den Zug, daß er dankbar gegen anwesende und abwesende Freunde sei, daß er zuweilen für den Freund sterbe, daß er die Freundschaft, welche eine Gemeinschaft der Freuden sei, als das größte Gut betrachte, was die Weisheit für die Glückseligkeit des ganzen Lebens bereite *). Er selbst war als ein treuer und warmer Freund berühmt **). Es ist aber nicht genau bekannt, wie er seine Gedanken von der Freundschaft mit den Principien seiner Ethik in Harmonie brachte.

In Ciceros Büchern vom höchsten Gute vertheidigt Torquatus die Lehre Epikurs. Er führt auch den Einwurf wider dieselbe an, daß, wenn das Vergnügen das höchste Gut sei, alle Freundschaft aufgehoben werde, und beantwortet ihn auf folgende Art. Epikur selbst hat gesagt, daß es unter allen Dingen, welche der Weise sich zu einem glückseeligen Leben verschaffen könnte, nichts Grösseres, Fruchtbareres und Angenehmeres gebe, als die Freundschaft. Und dies hat er nicht nur mit Worten, sondern auch in Thaten und Sitten bewiesen. Wie große Heerden von Freunden hat er in Einem, und zwar engen Hause, durch den Einklang der innigsten Liebe zusammengehalten! Und das geschieht noch jetzt von den Epikuräern. Sie unterscheiden sich aber in dieser Materie auf eine dreifache Art von einander: 1) Einige lehren: die

*) *Diog. Laert.* L. X. §. 117—121. *Cic.* Fin. I, 20.

**) ll. cc. et Fin. II, 25.

angenehmen Gefühle, die sich auf Freunde beziehen, seyen nicht so begehrenswürdig, als die, welche auf uns selbst gehen, und dadurch scheint der Grund der Freundschaft erschüttert zu werden. Allein sie behaupten ihn doch, und wickeln sich aus dieser Schwierigkeit heraus. Sie halten dafür, daß das Vergnügen eben so wenig von der Freundschaft, als von der Tugend getrennt werden könne, daß die Freundschaft Schutz wider Nachstellungen und Furcht gewähre, daß Freunde sich wechselseitig erfreuen und angenehme Hoffnungen für die Zukunft in sich erregen, daß die Freundschaft nicht erhalten werden könne, wenn wir nicht unsere Freunde wie uns selbst lieben, daß daher der Weise dieselben Mühen für des Freunds Vergnügen, wie für das seinige übernehme. 2) Andere Epikuräer befürchten, daß, wenn angenommen werde: die Freundschaft sei nur wegen unsers Vergnügens wünschenswürdig, sie selbst gleichsam gelähmt werde. Sie behaupten also, daß nur die ersten Verbindungen, Zusammenkünfte und Angewöhnungen um des Vergnügens willen Statt finden, daß aber, wenn der fortgehende Umgang Vertraulichkeit hervorbringe, die Liebe so erblühe, daß die Freunde, auch wenn ihre Verbindung keinen Nutzen gewähre, sich um ihrer selbst willen lieben. 3) Noch andere sagen: Es sei ein Bund unter den Weisen, ihre Freunde nicht weniger, als sich selbst, zu lieben. Das kann auch geschehen, und wir sehen, daß es oft geschieht, und es ist klar, daß nichts zu einem angenehmen Leben mehr diene, als eine solche Verbindung. Aus allem diesem folgt, daß nicht nur die Freundschaft dadurch nicht gehindert werde, wenn man das höchste Gut in das Vergnügen setzt, sondern daß auch nur dadurch Freundschaft gegründet werden

könne *). Cicero prüft hernach diese Lehre **). Davon wird aber schicklicher geredet werden können, wenn wir in dieser Geschichte auf ihn selbst kommen.

Von Zeno, dem Stifter der Stoa selbst, sind keine ausdrückliche Lehrsätze und Aussprüche über die Freundschaft aufbewahrt worden, wohl aber von Stoikern, die aber in diesem Stücke nicht ganz einig mit einander waren. Man kann übrigens in ihnen den Geist des Stifters wohl erkennen.

Die erste uns noch aufbehaltene Urkunde Stoischer Weisheit über diesen Gegenstand ist ein von Epiktet gehaltener, und von Arrian aufgezeichneter Vortrag ***). In dieser populären und paränetischen Rede kann man folgende Lehrsätze unterscheiden. Der Mensch liebt nur das, was er für gut hält, und was ihn angeht. Es giebt aber ein scheinbares und wahres Gutes. Nur der Weise kennt das letzte, nur er kann also recht lieben. Nur er unterscheidet das Gute und Böse richtig. Nur er ist standhaft und gleich in dem Bestreben nach demselben, er läßt sich nicht von Affecten und Leidenschaften beherrschen, er hält nicht dasselbige bald für gut, bald für bös, bald für gleichgültig. Jedes lebende Wesen liebt seinen Nutzen. Wenn einer seinen Nutzen in dem Heiligen und Rechtschaffenen, in dem Vaterlande, in den Eltern und in den Freunden setzt und sucht, so sind alle diese Dinge gerettet und sicher; wenn er ihn aber anderswo, als in die-

*) *Cic.* Fin. I, 20.

**) l. c. II, 24—26.

***) II, 22.

se Dinge setzt, so gehen sie alle zu Grunde. Wo mein Ich und wo das Meinige ist, dahin muß ich streben; ist es im Körper, so muß dieser herrschen, ist es im Willen, dieser, ist es in äusseren Dingen, die nicht in unserer Macht stehen, diese. Ist mein Ich da, wo mein (reiner und fester) Wille ist — so werde ich nur auf diese Art ein Freund, ein Sohn, ein Vater seyn, wie er seyn soll. Nur so werde ich Treue, Schaam, Gleichmüthigkeit, Enthaltsamkeit, Wohlthätigkeit und alle Pflichten gegen andere beobachten. Versetze ich aber mich selbst anders wohin, und das Gute an eine andere Stelle, so gilt Epikurs Lehre, nach welcher das Gute entweder nichts, oder nur das Angenehme, oder nur das ist, was gelobt zu werden pflegt.

Diese Sätze sind an sich noch nicht ganz klar. Wir müssen nun auch die Nachrichten anderer über die Stoische Lehre von der Freundschaft zu Hülfe nehmen. Dem Cicero zufolge *) lehrten die Stoiker, man müsse die Freundschaft suchen, weil sie zu den nützlichen Dingen gehöre. Einige von ihnen sagten, der Weise liebe den Freund wie sich selbst, andere aber, er ziehe ihn sich selbst vor, aber auch die letzten gestanden, es sei der Gerechtigkeit zuwider, sich selbst von dem, was dem andern gehört, etwas zuzueignen. Wenn auch die Stoiker die Freundschaft selbst für etwas Nützliches erklärten, so verwarfen sie doch die Lehre, daß man Freundschaften nur wegen der damit verknüpften Vortheile billige und suchen müsse. Sie beriefen sich darauf, daß alsdann dieselbigen Vortheile die Freundschaften erschüttern und zerstören würden,

*) Fin. III, 21.

daß Freundschaft eben so, wie Rechtschaffenheit überhaupt, nur alsdann bestehen könne, wenn sie um ihrer selbst willen begehrt werde.

Diogenes von Laerte führt als Grundsätze der Stoiker an: Freundschaft kann nur unter Tugendhaften wegen ihrer gleichen Gesinnung bestehen. Die Freundschaft selbst ist eine Gemeinschaft der Dinge, die zum Leben erfordert werden, indem wir die Freunde wie uns selbst gebrauchen. Man muß den Freund um sein selbst willen wählen; die Menge der Freunde ist wünschenswürdig. Zwischen den Bösen kann es keine Freundschaft geben *).

Ein noch weit späterer Schriftsteller, der aber viele Schriften der Stoiker gebrauchte, liefert folgende hierher gehörige Lehren von ihnen. Die Freundschaft ist eine Gemeinschaft des Lebens, ein Einklang, eine Uebereinstimmung in Sachen des Lebens. Ihre Arten sind: die Vertraulichkeit, die nähere Bekanntschaft, die Freundschaft der Gewohnheit, die aus Wahl unter Gleichen, die Gastfreundschaft, die Freundschaft der Verwandten, und der Liebenden von zweierlei Geschlecht **). Anderswo läßt eben dieser Schriftsteller die Stoiker so lehren: Die Freundschaft wird in einem dreifachen Sinne genommen: 1) die um des gemeinschaftlichen Nutzens willen; sie gehört nicht unter die Güter: denn kein Gut kann aus entgegengesetzten Dingen bestehen. 2) Freundschaft aus natürlicher Zuneigung; sie gehört zu den äusseren Gütern. 3) Die, wo einer Freund um des Freundes willen ist; diese gehört zu den Gütern der Seele ***).

*) L. VII, 124. p. 513.
**) Eclog. ethic. L. II, 7. p. 130. ed. *Heeren* II, 1.
***) l. c. p. 186—188.

Ohngeachtet sich hier eine Verschiedenheit der Meinungen zeigt, so sieht man doch die Grundlehren des Stifters hervorleuchten. Um aber diese recht zu verstehen, muß man die Principien der Stoischen Ethik zu Hülfe nehmen.

Das eigentlich Gute erklärten sie für etwas Absolutes, was an sich schon gut, und zugleich absolut, immer und unter allen Umständen nützlich sei. Unter dem Nützlichen aber verstanden sie hier nicht das sinnlich Angenehme, sondern das, was sittlich vervollkommnet, und glückseelig macht. Wo das Wesen Gottes ist, ist auch das Wesen des Guten; jenes aber ist Geist, Wissenschaft, richtige Vernunft. Das Gute ist an sich begehrungswürdig, rühmlich, recht, schön, anständig. Es besteht in der Tugend, d. i. in dem harmonischen, naturgemäßen, vernünftigen, gottseeligen und glückseeligen Leben. Die wahre Glückseeligkeit ist unzertrennlich mit der Tugend verknüpft, aber nicht einerlei mit ihr. Sie ist eine erfreuende Erhebung der Seele und gar keine sinnliche Lust. Der sittlichgute Mensch ist selbst Schöpfer seines Zustandes, unabhängig von allen Dingen, die nicht in seiner Macht stehen, sein Leben fließt ohne Störung und Unordnung dahin, seine Zufriedenheit quillt ganz aus ihm selbst, seine Seele ist gesund und stark, er bedarf nichts außer sich zu seiner Glückseeligkeit, er ist seelig, wie Gott *). Hieraus erklärt sich die Stoische Lehre von der Freundschaft. Nur der Tugendhafte, nur der Weise kann vollkommener Freund seyn. Nur er ist standhaft und sich immer gleich, er strebt dem Guten unablässig und

*) S. Geschichte der Moralphilosophie S. 303 ff.

unwandelbar nach, er setzt es in den Geist und Willen, in die Dinge, die in unserer Macht stehen. Er liebt und achtet es in sich und dem Freunde, weil es an sich gut ist. Er findet sich selbst in dem Freunde und den Freund in sich wieder. Er liebt den Freund nicht um des Nutzens willen, den er ihm bringt, er findet aber in der Freundschaft etwas wahrhaft Nützliches, d. i. einen Theil der wahren Glückseligkeit. Diejenigen, welche nur äussere sogenannte Güter suchen, können keine wahren Freunde seyn. Weil sie diese Güter nicht zugleich besitzen können, und doch oft nach denselbigen Gütern streben, so entzweien sie sich. Tugend und Glückseeligkeit aber können ohne Widerstreit ein gemeinschaftliches und beständiges Gut seyn *).

Nun folgen einige philosophische Schriftsteller über unsern Gegenstand, die theils Platoniker, theils Peripatetiker, theils Eklektiker waren.

Plutarch aus Chäronea hielt es mit dem Platonismus wider den Epikuräismus und Stoicismus. Er hat zwei hierher gehörige Schriften geschrieben, die eine über den Unterschied des Freundes vom Schmeichler, die andere über die Menge der Freunde. In beiden findet man, wie in den übrigen moralischen Schriften dieses Mannes viele treffende Be-

*) Nach ihren Grundsätzen müssen die Stoiker das Affectvolle und Leidenschaftliche auch in der Freundschaft verworfen haben. Marcus Aurelius rühmt an seinem Vater, daß er seine Freunde immer zu erhalten gesucht, und sie weder aus Ueberdruß geändert, noch unsinnig geliebt habe προς Εαυτ. I, 16.

obachtungen und Bemerkungen, historische Züge und Beispiele, Anführungen von Stellen aus andern Schriften.

In der ersten Schrift fängt Plutarch damit an, daß der Schmeichler schwer vom Freunde zu unterscheiden sei, weil beide dem andern angenehm seyn wollen und ihn loben können. Er schildert darauf sehr treffend den groben und feinen Schmeichler. Die von ihm angegebenen Kennzeichen, um den Freund vom Schmeichler zu unterscheiden, sind sehr treffend, sie brauchen aber hier nicht alle wiederhohlt zu werden, da sie nicht schwer aufzufinden sind. Dasjenige aber, welches die Freimüthigkeit betrifft, verdient um so mehr ausgezeichnet zu werden, da dies der beste Theil der Abhandlung ist, welcher selbst Vieles enthält, was auf den Schmeichler keine besondere Beziehung mehr hat. Ich will also den Hauptinhalt davon in der Kürze anführen.

Der Schmeichler nimmt auch den Schein der Freimüthigkeit an, aber sie ist weich, leicht, betrüglich, oberflächlich, leer und schwülstig. Die des Freundes aber beschäftigt sich nur mit wirklichen Fehlern, und verursacht heilsame und wohlthätige Schmerzen. Der Schmeichler tadelt oft Kleinigkeiten und Nebensachen, Fehler, die der andere gar nicht, oder von welchen er gar das Gegentheil an sich hat, er verderbt, indem er bessern zu wollen scheint. Der ächte Freund tadelt nicht zur Unzeit, er vermeidet dabei alle Uebertreibung, Rohigkeit, Grobheit, und Zudringlichkeit. Er entfernt von seiner Freimüthigkeit allen Eigennutz, und hüthet sich sorgfältig, daß er seinen Freund nicht wegen einer eigenen Angelegenheit, als wegen einer Beleidigung, oder eines Verdrusses, zu strafen schei-

ne: denn sonst glaubt der andere, daß es nur eine aus Zorn entstandene Scheltrede sei. Die Freimüthigkeit ist freundschaftlich und ehrwürdig, das Schelten eigennützig und verächtlich, jene erregt Achtung, dieses Erbitterung. Jene ist von jedem Privataffecte frei, und dringt eben deswegen desto tiefer ein. Wenn wir zeigen, daß wir bei unserer Freimüthigkeit die Vergehungen des Freundes gegen uns bei Seite setzen, und nur andere Fehler an ihm rügen, so werden wir desto mehr Eindruck machen, und das Herbe des Tadels versüssen. Auch Beschimpfung, Hohn, Leichtfertigkeit ist von der ächten Freimüthigkeit weit entfernt, welche immer ernst, gesetzt und wohlmeinend ist. Unedel ist es, Freunden im Glücke nichts vorzuwerfen, und ihnen keine Ermahnungen zu geben, sobald sie aber ins Unglück gerathen, über sie herzufallen, und sie noch mehr zu demüthigen. Im Glücke hat man noch am allermeisten Freunde nöthig, die freimüthig mit uns reden, und uns vor Stolz bewahren. Die meisten bedürfen im Glücke fremder Vorstellungen und Erinnerungen, um nicht übermüthig zu werden. Vorwürfe setzen bei dem Unglücklichen zu seinem Schmerz noch Zorn und Erbitterung hinzu. Weder Verweise, noch Gemeinsprüche muß man bei ihm anwenden, sondern mitleidige und liebreiche Hülfe, und später mag erst eine ruhige Ermahnung hinzukommen. Zuweilen soll der Freund aber auch mit nachdrücklicher Freimüthigkeit reden, wenn er bei dem andern ein eigentliches Laster zu bekämpfen hat. Er wird auch die Gelegenheit, die ihm der andere selbst an die Hand giebt, nicht unbenutzt lassen. Eine Frage, eine Erzählung, ein Lob oder Tadel ähnlicher Fehler und Laster an andern kann zuweilen Anstoß geben, dem Freunde offen die

Wahrheit zu sagen. Eine andere Gelegenheit dazu ist, wenn die Vorwürfe anderer unsern Freund traurig und niedergeschlagen gemacht haben. Es können vielleicht nur Verleumdungen gewesen seyn; aber man kann doch die Veranlassung ergreifen, dem Freunde Vorsicht zu empfehlen, um seinen Feinden den Mund zu stopfen. In Gegenwart mehrerer anderer muß man nie mit dem Freunde freimüthig reden. Der wahre Freund sucht in den Vergehungen des andern keinen Ruhm, und brüstet sich mit seinem Tadel nicht vor den Anwesenden. Wenn man Laster in Gegenwart vieler anderer mit Worten straft, so arten sie dadurch zuweilen nur in Unverschämtheit aus. Der freimüthige Freund nähert sich dem Fehlenden mit seinen Verweisen allmählig, verschämt und behutsam, dadurch untergräbt er bei ihm das Laster nach und nach, und flößt ihm selbst Schaam ein. Am wenigsten paßt es sich, einem Manne vor seiner Frau, einem Vater vor seinen Kindern, einem Liebhaber vor seiner Geliebten, einem Lehrer vor seinen Schülern Fehler vorzurücken, und sich gar damit ein Ansehen geben zu wollen. Da kann nur tiefe Kränkung und Entrüstung erfolgen. Man muß nur dann von der Freimüthigkeit Gebrauch machen, wenn man dem Freunde dadurch nützlich seyn, und ihn bessern kann. Wer andere freimüthig tadeln will, muß auch dessen würdig, er muß selbst rechtschaffen seyn; nur so wird er den erwünschten Eindruck machen. Uebrigens können Umstände uns zuweilen dahin bringen, daß wir unsern Freund wegen eben der Fehler, die wir selbst an uns haben, bestrafen sollen; dies kann am füglichsten dadurch geschehen, daß wir bei dem Tadel zugleich uns selbst auf irgend eine Art mit anklagen, und bestrafen. Es erweckt Liebe und Zutrauen,

wenn einer nicht allein seine Freunde, sondern zugleich auch sich selbst von Fehlern zu bessern scheint. Wer hingegen bei der Bestrafung anderer sich ein stolzes Ansehen giebt, als wenn er von allen Fehlern frei wäre, der zieht sich, wenn er nicht an Jahren viel älter ist, und durchgängig für einen rechtschaffenen Mann gilt, Haß und Feindschaft zu, ohne Nutzen zu stiften. Eine von Leidenschaften beherrschte Seele verträgt keine nackte und unvermischte Bestrafung; zuweilen wirkt sie, wenn man ein kleines Lob damit verbindet; man erweckt dadurch auch wohl einen Wetteifer des andern mit sich selbst, so daß er bei der Erinnerung an seine löblichen Handlungen sich der schändlichen schämt, und im Guten sich selbst zum Muster nimmt. Stellt man ihm aber andere als Muster vor, so wird er dadurch eher erbittert und hartnäckiger im Bösen. Man muß bei der Bestrafung eines Freundes einen andern nicht loben, ausgenommen, wenn es dessen Eltern sind. Wenn einer von seinem Freunde freimüthig bestraft wird, so muß er es auch nicht sogleich zurückgeben. Dadurch entsteht leicht Haß und Feindschaft, und man glaubt alsdann nicht, daß wir die Freimüthigkeit erwiedern, sondern, daß wir sie nicht vertragen wollen. Besser also, die Verweise des Freunds gelassen anzuhören. Fehlt er in der Folge selbst, und bedarf er einer brüderlichen Bestrafung, so giebt er uns durch die von ihm gegen uns bewiesene Freimüthigkeit gleichsam ein Recht, auch gegen ihn freimüthig zu seyn. Man erinnere ihn nur ohne alle Empfindlichkeit, daß er selbst an seinen Freunden die Fehler nicht zu übersehen, sondern zu rügen pflege, so wird er die Zurechtweisung desto eher annehmen, weil sie aus Freundschaft, nicht aus Zorn und Rache entspringt. Man muß auch den Freund

nicht wegen kleiner, unbedeutender Dinge, nicht zu viel und oft tadeln. Sonst werden die Ermahnungen stumpf und kraftlos. Man muß auch nicht nur auf die Fehler des Freundes; sondern auch auf seine guten Handlungen Acht haben. Man kann ihn zum Anfange auf eine ungezwungene Art loben und ihn dadurch erheitern, hernach freimüthig mit ihm reden. Leugnet ein Freund die Fehler, welche man ihm vorhält, so muß man ihn nicht mit der grösten Strenge davon überführen, noch ihm die Vertheidigung verwehren, man muß ihm eher dazu helfen. Gilt es, einen Freund von einem Vergehen, oder Verbrechen abzuhalten, so ist oft nöthig, es ihm von seiner schändlichen Seite vorzustellen. Fühlt sich der Freund durch die Freimüthigkeit beleidiget und betrübt, so muß man ihn durch liebreiche Reden zu besänftigen und aufzuheitern suchen. Verläßt man ihn in dieser Gemüthsstimmung, so hält es hernach schwer, ihn wieder zurechtzubringen und zu trösten.

In der Schrift über die Menge der Freunde wird nicht behauptet, daß man nur Einen Freund haben, sondern nur, daß jeder wahr und geprüft seyn, daß man einen nicht so leicht zum Freunde annehmen und als solchen betrachten, daß man die Zahl seiner Freunde sehr beschränken soll. Dafür werden alle möglichen Gründe angeführt. Ich will nur die vornehmsten auszeichnen.

Freundschaft wird nur durch Wohlwollen und Tugend, welche selten sind, erkauft. Zu ihr gehört warme Liebe, welche dadurch, daß man sie auf viele vertheilt, geschwächt wird. Freunde müssen geprüft werden, ob sie auch fähig sind, die mannichfaltigen und zum Theil schweren Pflichten der

Freundschaft zu erfüllen. Diese Prüfung kann nicht bei vielen angestellt werden. Umgang ist Genuß der Freundschaft. Das möglichste Beisammenseyn und Leben der Freunde mit einander ist höchst erfreulich. Die Vielheit der Freunde bringt das Gegentheil hervor. Sie theilt, trennt, entfernt, stört mehr. Die einfachere verbindet durch Umgang und Dienstleistungen immer fester. Jeder Freund hat eine andere Denkart und andere Sorgen, ist in andern Glücksumständen und Verhältnissen. Bedürfen alle unsere Freunde gleiche Hülfe, so ist es schwer, sie ihnen allen zu leisten; bedürfen sie aber verschiedene, so wird eine der andern oft im Wege stehen, so wird man nicht allen zugleich zu Willen seyn können, so ist es traurig, wenn man durch die dem einen erwiesene Gefälligkeit den andern vor den Kopf stößt; wer selbst liebt, läßt sich nicht gern hintansetzen, und wird in diesem Falle eifersüchtig auf andere. So entsteht dann leicht Feindschaft. Der Ursprung der Freundschaft liegt in der Gleichheit; zwischen Menschen von verschiedenen Characteren, Neigungen und Lebensarten kann sie daher nicht entstehen. Ein Mensch kann sich nicht nach vielen bilden, keinen vielfachen Character annehmen. Die Freundschaft erfordert einen gleichen, festen, standhaften Character.

Maximus Tyrius, ein Neuplatoniker, welcher gleichfalls im zweiten Jahrhundert lebte, hat unter seinen Abhandlungen eine, welche die Ueberschrift führt: Wie man sich zum Freunde vorbereiten soll *). Es kommt aber in ihr

*) Dissertatt. ex rec. *Joh. Davisii* ed. 2. — accesserunt *Jer. Marklandi* annotatt. recudi curavit, et annotatiunculas de suo adjecit *J. J. Reiske* P. I. 1774. Diss. V. p. 82—98.

wenig darüber vor. Es ist eine ziemlich planlose und oberflächliche Declamation. Sie fängt damit an, daß Homer gewisse große Männer göttergleich, göttlich genannt habe; der Grund davon wird darinn gesucht, weil der Dichter Jupiter, der solche Männer habe geboren werden lassen, und ihnen das Leben erhalten habe, ihren Vater nenne, welches in der Freundschaft der älteste Name sei *). Dieser Gedanke wird aber nicht weiter erklärt und ausgeführt, als so: „Die Menschen können sich dadurch dem Jupiter nähern, daß sie ihn in demjenigen nachahmen, woraus Heil, Liebe und dieses Gottes väterliche Sorgfalt für die Menschen fließt. Das ist die Verwandtschaft der menschlichen Tugend mit der göttlichen; bei den Göttern heißt dies Recht und Gerechtigkeit, oder was man für andere geheimnißvolle (mystische), und ihrer würdige Namen wählen mag, bei den Menschen aber Freundschaft und Wohlwollen, oder was man für andere sanfte und menschliche Namen gebrauchen mag. Die menschliche Tugend aber steht, so wie in andern Stücken, also auch hierinn, unter der göttlichen, daß die Freundschaft sich nicht so weit, nicht auf das ganze Geschlecht ausdehnt, sondern, wie bei den Thieren, nur auf solche, die von gleicher Heerde sind, und auch dies nicht bei allen. Wir finden auch hier viel Zwietracht, so daß oft kein Funken von Liebe übrig bleibt, und der Freundschaften sehr wenige sind." Das mag übrigens noch der beste Gedanke im Ganzen seyn. Es folgt eine lange Reihe von Klagen darüber, daß die Menschen und Völ-

*) προσειπεν πατερα, των εν φιλια ονοματων το πρεσβυτατον.

ker sich so eifrig mit andern Dingen, mit der Verfolgung anderer Zwecke, mit der Befriedigung ihrer Neigungen und Leidenschaften, mit Streitigkeiten und Kriegen beschäftigen. Als Ursache davon wird angegeben, daß sich nirgends Treue und Freundschaft finde, daß die Habsucht, die Furcht vor der Armuth, die Gewohnheit der Schlechtigkeit, die zügellose Wollust, die Freundschaft fast ganz vertilge. Es wird gesagt, daß einst unter Griechen und Barbaren alles gemeinschaftlich gewesen seyn soll, daß aber dies nur wie ein Wunder von den Dichtern besungen werde, die Gestalt eines Mythus habe und keinen Glauben finde, daß Homer in seinem Gedichte nur eine einige ächte Freundschaft, die des Achilles und Patroklus, darstelle, daß nichts in seiner ganzen Poesie anziehender, zur Tugend ermunternder und berühmter sei, daß aber sonst seine Schriften nur Kämpfe, Wuth, Drohungen und Zorn, deren Ende Gram, Seufzer, Morde und Verderben sei, enthalten. Es wird angeführt, daß in der Attischen Geschichte zwar das Beispiel der Freundschaft des Harmodius und Aristogiton, sonst aber nur Faules und Treuloses, Verdorbenes, Neid, Zorn, Unmenschlichkeit, Geiz und Ehrsucht, vorkomme, daß auch die übrigen Völker Griechenlands mit einander kämpfen, nicht nur Dorier mit Joniern, Athenienser mit Böotiern, sondern Jonier mit Joniern, Dorier mit Doriern, Böotier mit Böotiern, Athenienser mit Atheniensern, Thebaner mit Thebanern, Korinthier mit Korinthiern, daß Verwandte und Verbündete feindseelig gegen einander gesinnt seien, daß alle, welche unter Einer Sonne und unter Einer Luft leben, dieselbigen Gesetze und

Sprache gebrauchen, dieselbige Erde anbauen, von denselbigen Speisen leben, denselbigen Cultus feiern, welche Eine Mauer, Ein Staat umfaßt, wider einander aufstehen, bald einen Bund schließen und schwören, und dann ihn und den Schwur brechen. Und das Alles wird davon abgeleitet, daß die Kraft der Freundschaft aus den Gemüthern verschwunden sei. Auf die Frage: wie man denn zu diesem Gute gelangen könne, wird geantwortet: man müsse dem Geize, der Wollust, der Knaben- und Weiber-Liebe entsagen, sich gegen Leiden und Schmerz abhärten, den Tod verachten lernen, um das Gut der Freundschaft, welches von keiner Freude übertroffen werde, welches jeder Mühe werth, kostbarer, als Gold, dauerhafter, als Schönheit, sicherer, als Ruhm, wahrer, als alle Ehrenbezeugungen sei, welches freiwillig und um sein selbst willen begehrt, und eben so angeboten, und mit Recht gerühmt werde, welches zwar auch Schmerz und Mühe bringe, aber in der Erinnerung an seine Quelle erfreue, zu erwerben. Maximus ermahnt zuletzt noch, daß die Menschen und Völker unter Jupiters Gewähr und auf sein Geheiß einen Bund der Freundschaft schließen und feiern sollen. Er schließt mit den Worten: „Rufen wir die Philosophie zu Hülfe; sie komme, sie bestätige und verkündige den Bund."

Eben dieser Schriftsteller hat auch eine Abhandlung darüber geschrieben: Wie man den Freund vom Schmeichler unterscheiden solle *). Sie enthält viel Treffendes, aber wenig Neues und Eigenthümliches. Ich finde nur folgende Stelle auszuzeichnen: „Wenn es etwas Gemein-

*) Diss. XX. p. 378—394.

schaftliches zwischen den Menschen und den Göttern giebt, so ist der Fromme ein Freund, der Abergläubische aber ein Schmeichler Gottes, jener ist glückseelig, dieser aber elend. Gleichwie jener sich mit Vertrauen auf seine Tugend, und ohne Furcht den Göttern naht, so kommt dieser niedergeschlagen wegen seiner Schlechtigkeit, hoffnungslos und voll Furcht zu ihnen, wie zu Tyrannen. Eben so ist die Freundschaft unter Menschen voll Hoffnung und Zutrauen, die Schmeichelei aber von beiden verlossen. Der Tyrann hat keinen Freund, der ächte König keinen Schmeichler, das Königthum ist göttlicher, als die Tyrannei." Es war ganz Platonisch, daß dieser Philosoph die Freundschaftslehre in Verbindung mit der Religion brachte.

Themistius aus Paphlagonien suchte die Platonische und Aristotelische Philosophie zu vereinigen, lehrte in Nikomedien und Constantinopel, und lebte im vierten Jahrhundert. Wir haben von ihm eine Sammlung von Reden, deren eine von der Freundschaft handelt *). Er zeigt darinn, wie Freundschaft unter Menschen gestiftet und erhalten werden soll, was für Pflichten in ihr zu beobachten seyen, und wie sie sich von Schmeichelei und Verstellung unterscheide. Bei der Wahl des Freundes soll man vornehmlich auch darauf sehen, wie er sich gegen Väter, Mutter, Bruder und andere Verwandte betragen habe, und wie er gegen seine Frau gesinnt sei. Wenn er wohlwollend und gütig gegen sie sei, so könne man das Beste von ihm auch in der Freundschaft hoffen. Wer zu Haus nichts tauge, der werde auch

*) Orationes XIX. graec. et lat. ed. *Petavii.* Paris 1618. Orat. III. p. 62—98.

ausser demselben nicht gut seyn. Man soll auch darauf Rücksicht nehmen, ob er überhaupt gütig und dankbar sei, und dabei mehr auf den guten Willen und das Maaß der Kräfte, als auf die That sehen, ob er viele Mühen auf sich nehmen, und sich vieler Genüsse enthalten könne. Den, der irgend einem Laster ergeben ist, soll man nie zum Freunde wählen, kleine Fehler aber soll man dabei nicht achten. Auch verschiedene und entgegengesetzte Temperamente und Charaktere machen die Freundschaften nicht unmöglich, sie mäßigen und vertragen sich zuweilen wechselseitig. Da es über die Kräfte der menschlichen Natur geht, in keinem Stücke zu fehlen, da es keinen wirklichen Stoischen Weisen giebt, so muß man auch annehmen, daß gewisse Fehler mit der Freundschaft verträglich sind, und nur darauf sehen, wie man sie abwenden, oder heilen könne. Ich finde sonst nichts aus dieser Rede anzuführen, sie ist nicht von Bedeutung, man muß aber billig bemerken, daß wir sie nicht vollständig übrig haben, und daß wohl vieles von ihr verloren gegangen ist.

Simplicius, ein Cilicier, blühte im sechsten Jahrhundert. Er bekannte sich zwar zur Peripatetischen Philosophie, suchte sie aber mit der Pythagoräischen, Platonischen und Stoischen in Harmonie zu bringen. Wie er einen Commentar über den Aristoteles schrieb, so auch über Epiktet's Handbüchlein. In dem über das letzte findet sich auch ein Abschnitt über die Freundschaft *). Der Stoiker hatte diesen Gegenstand nur berührt, der Eklektiker aber

*) Cap. 37. ed. *Schweighaeuser* in *Epicteteae* philos. monum. T. IV. p. 324—334.

führte ihn aus. Man findet bei ihm freilich fast nur das, was schon früher vorgekommen ist, jedoch mit feiner Auswahl, und Einiges verdient doch ausgezeichnet zu werden. Andere Güter werden streitig und für die Einzelnen vermindert, wenn mehrere Menschen gemeinschaftlich danach streben. Die Güter der Seele aber, wie die Tugenden und Wissenschaften, werden ungetheilt besessen, sie werden, wenn der eine sie besitzt, in dem andern, der sie gleichfalls besitzt, nicht vermindert, sondern vermehrt. Sie werden durch den gemeinschaftlichen Besitz noch mehr belebt und angefeuert, durch wechselseitige Mittheilung vervielfältigt, und da strahlt Ein Licht der Wahrheit und des rechtschaffenen Lebens hervor. Zudem sind die Freunde nur auf das wahre Gute bedacht und richten sich nach der Vernunft, sie gebrauchen also Eine Regel in der Beurtheilung des Nützlichen; beiden ist das Gute gemeinschaftlich, beide haben Eine richtige Vernunft. Da also in den Seelen der Guten Eine Regel ist, welche das Nützliche und Schädliche, das Angenehme und Unangenehme bestimmt, so müssen sie sich unter einander vereinigen, so muß alle Zwietracht und Unruhe aufhören. Wo aber diese Eine Regel nicht gebraucht wird, da muß Trennung entstehen. — Die Freundschaft wird erhalten und recht behandelt, wenn wir unsere Freunde so gebrauchen, wie wir wünschen, daß sie uns gebrauchen sollen. Die Wohlthaten, welche wir ihnen erweisen, müssen wir gering anschlagen, diejenigen aber, welche wir von ihnen empfangen, höher. Bei Vergehungen müssen wir das Gegentheil thun, sie bei dem Freunde als kleiner, bei uns als größer betrachten. Wir müssen nichts als unser Eigenthum ansehen,

was nicht noch mehr dem Freunde gehörte. Man muß ihm gern den Vorrang abtreten, wie wenn wir ihn uns selbst abtreten, denn der Freund ist nach einem alten Sprichworte unser anderes Ich. Weil es aber nicht anders seyn kann, als daß Menschen sich zuweilen gegen einander verfehlen, so muß man in diesem Falle die Freundschaft mit allen Kräften zu erhalten suchen, den Freund sanft zurechtweisen, ihn nicht wegen eines geringen Fehlers sich zum Feinde machen, ihm festes Wohlwollen durch Worte und That beweisen, damit ihm nicht das Bewußtseyn seiner Vergehung überhaupt unsere Freundschaft verdächtig mache und er nicht glaube, daß wir, als Beleidigte, nicht mehr denselbigen Willen haben. — Ist der Freund recht gewählt und sind die Fundamente der Freundschaft fest gelegt, so führt die Sympathie von selbst zum rechten Gebrauche, und lehrt leicht die Freundschaftspflichten; ein Freund behandelt den andern wie sich selbst, und erfüllt seine ganze Pflicht. — In den Untersuchungen über die Natur geht durch gemeinschaftliche Anstrengungen der Seelen großes Licht auf; in der Uebung der Tugend wird, wenn jeder Freund das Seinige zum gemeinschaftlichen Gute beiträgt, und sich mit dem andern vereint, Eine ganze und vollkommene Tugend entstehen, die beiden und jedem besonders angehört. Die Berathungen mehrerer sind sicherer, und haben einen gewisseren Erfolg, wenn Einsicht und Kraftaufwand sich vereint. Wenn der Freund abwesend ist, so ist er bei den Seinigen durch den gegenwärtigen Freund, nicht nur im Leben, sondern auch im Sterben wird er gutes Muths seyn: denn er bleibt bei ihnen (durch seinen Freund). — Ein Freund ist der beste Lehrmeister; von niemand wird man wegen eines Ver-

gehens mit geringerer Beleidung bestraft, als von einem Freunde, niemand fürchten wir, bei einer Uebertretung der Pflicht so sehr, als den Freund. — Die Freundschaft bringt auch in die natürlichen Verwandtschaften Heiterkeit, Sympathie und Willigkeit in der Uebung der Pflichten. Brüder, Kinder, Mann und Frau werden das, was ihrer Verwandtschaft gemäß ist, nicht freudig, munter und willig, sondern gleichsam gezwungen, als etwas Nothwendiges, Drängendes, durch die Pflicht Auferlegtes thun, wenn sie nicht Freunde sind. Denn die Freundschaft ist freiwillig übernommen, was aber nicht vom Willen abhängt, ist durch ein natürliches Verhältniß gebunden; das Freiwillige bindet fester, weil die Kraft der Vernunft und des Willens über der thierischen Natur steht, und sich dem Einen, welches Alles vereint, mehr nähert. — Das Größte und Göttlichste in der Freundschaft ist das, daß sie, indem sie die Freunde vereint, die beste Vorbereitung zur Vereinigung mit Gott ist. Zu dieser kann man nicht gelangen, wenn nicht die Vereinigung unter verwandten Seelen vorhergegangen ist. Die Pythagoräer haben die Freundschaft mit Recht das Band aller Tugenden genannt. Fehlt nur Eine Tugend, so leidet die Freundschaft. — Es ist schon erwünscht, dieses Gut in Vorschriften zu erblicken, da es in unserer Zeit aus dem Leben der Menschen fast ganz entfernt ist.

So lehrt und schreibt Simplicius. Diese Gedanken sind nicht gemein, sondern ausgesucht, und zum Theil noch nicht in dieser Geschichte vorgekommen.

Man sieht aus dem Bisherigen, daß die griechischen Philosophen, so wie in der Ethik überhaupt, also besonders in dieser Materie, fast Alles schon erschöpft haben.

Die bisher angeführten Vorstellungen, Meinungen und Grundsätze kommen auch in den griechischen Dichtern vor. Man findet in ihnen viele dahin gehörige, treffend und schön ausgedrückte Stellen und Sentenzen. Die meisten gehen wohl darauf, daß das Glück uns Freunde macht, und das Unglück sie entfernt. In den Tragödien des Euripides trift man vorzüglich viele, die Freundschaft betreffende, Stellen an. Plutarch führt in seiner Abhandlung von dem Unterschiede zwischen dem Freunde und Schmeichler eine Stelle aus ihm an: „Der Menschen Liebe sollte stets gemäßigt seyn, und nicht in das Mark der Seele dringen, so daß das Band gelöst, mehr angezogen, oder nachgelassen werden kann. Es ist zu viel Last für Eine Seele, die Sorgen zweier zu tragen, wie mich jetzt der Kummer wegen meiner Freundinn niederdrückt“ *). Der Philosoph fährt fort: „Guter Euripides, das wollen wir auf die Feindschaft anwenden, und sagen, daß sie stets gemäßigt seyn und nie in das innere Mark der Seele dringen müsse, daß man Haß, Zorn, Argwohn und Tadelsucht leicht müsse unterdrücken können. Lieber möchtest du uns den Spruch des Pythagoras anpreisen: Gieb nicht vielen die rechte Hand, d. h. mach nicht viele zu Freunden, hüthe dich vor der weitläuftigen Freundschaft, welche allemal viel Ungemach mit sich bringt.“ Uebrigens sind die angeführten Worte nur lebhafter Ausdruck eines heftigen Schmerzes über den Ver-

*) Die Stelle findet sich im Hyppolytus V. 253 ff.

lust einer geliebten Gebieterinn, und nicht zum Nachtheile ächter Freundschaft zu deuten. Ich führe noch einige Aussprüche an: „Es ist schändlich, wenn wir einen lebenden Freund gebrauchen, und den verstorbenen nicht mehr achten" (im Herkules). „Im Unglück hast du keinen Freund, es ist ein unverhoffter Gewinn, wenn einer auf gleiche Weise an unserm Glücke und Elende Theil nimmt" (Elektra). „Niemand will sich Arme zu Freunden machen" (Ebendas.). „Wahre Freunde haben nichts eigen, Alles, Freude und Leid, ist ihnen gemeinschaftlich" (Andromache und Phönissen). „Man muß sich Freunde schaffen, nicht bloß Verwandte; ein Mann, welcher gleiche Gesinnungen und Sitten mit uns hat, wenn auch ein Fremder, ist vielen bloßen Verwandten vorzuziehen, um ihn zum Freunde zu machen" (Orestes). „Ein Schauspiel, herrlicher, als Meeresstille für die Seefahrer, ist ein treuer Freund im Unglücke" (Orestes). „Es ist angenehm, einen Freund auch bei Nacht zu sehen, zu welcher Zeit er auch ankommen mag" (Alceste). „Mit Freunden rechtschaffen zu handeln, ist süß" (Jon). Wie soll ich zeigen, daß ich dein Freund bin, wenn ich dir nicht in der Noth geholfen habe"? (Orestes). „Es giebt kein größeres Gut, als einen sichern Freund, nicht Reichthum, nicht ein Thron; thöricht ist es, einen braven Freund mit der Menge zu vertauschen" (Orestes).

Gewisse ausgezeichnete, mit Aufopferung, Heldenmuth und großen Folgen verknüpfte Freundschaften wurden unter diesem Volke hoch gepriesen und weit berühmt. Die Beispiele, welche davon angeführt werden, sind aber gar nicht durchaus den Grundsätzen strenger Sittlichkeit gemäß, vielmehr

zum Theil mit Uebertretung der Pflicht, mit Rohigkeit, Betrug, Grausamkeit gegen andere, als die Freunde, verbunden. Man hat einen Dialogen von Lucian unter dem Titel: Toxaris, oder die Freundschaft *). Jener, ein Scythe, und ein Grieche, Mnesippus, streiten und wetteifern darüber, welche von beiden Nationen die grösten Beispiele von Freundschaft aufzuweisen habe. Jeder führt eine gewisse Anzahl von der seinigen an, sie sind aber wirklich zum Theil so beschaffen, daß man sie nicht ohne Lächeln oder Abscheu lesen kann. Doch verdienen die des Griechen den Vorzug, es sind aber nicht die sonst unter dieser Nation berühmten. Am Ende schließen der Scythe und Grieche selbst Freundschaft mit einander. Uebrigens sind die Beispiele meist aus Zeiten der Kriege und bürgerlichen Unruhen, wo das Bedürfniß engerer und heroischer Freundschaft leicht entsteht, aber zugleich Rohigkeit herrscht **).

*) Opera edit. *J. P. Schmidt.* Mitav. 1778. T. V. p 207—316.

**) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit noch, daß in diesem Dialogen S. 272. f. folgende Sitte der Scythen angeführt wird. Wenn sie sahen, daß einer ein tapferer, zu großen Dingen fähiger Mann sei, so eilten sie in Haufen zu ihm, um ihn zum Freunde zu gewinnen. Wenn nun einer den andern vorgezogen war, so schwuren beide einen Eid, und schlossen einen Bund, daß einer für den andern leben und sterben wolle. Sie verwundeten sich an den Fingern, ließen das Blut in einen Becher fließen, tauchten die Spitzen ihrer Schwerdter darein, tranken beide zugleich daraus; nichts konnte sie mehr trennen. Höchstens drei durften zugleich einen solchen Bund schließen. Diese Sitte ist gewiß sehr merkwürdig und bedeutend.

In diese Classe gehört auch die Freundschaft des Achilles und Patroklus, welche Homer in der Iliade schildert. Sie waren mit einander erzogen worden, und vereinigten sich bald durch innige Liebe. Sie zogen mit einander in den Trojanischen Krieg, und knüpften dadurch ihren Bund noch fester. Patroklus kämpft in den für undurchdringlich gehaltenen Waffen Achills mit Hektor, und wird erschlagen. Jener fängt aus Gram und Zorn darüber den Krieg, welchen er schon aufzugeben beschlossen hatte, wieder an, um seinen Freund zu rächen. Er erlegt Hektor, schleppt seinen Leichnam an einen Wagen gebunden dreimal um die Stadt umher, und verkauft ihn zuletzt dem Priamus. So glaubt er die Pflicht der Freundschaft erfüllt zu haben, und wird deshalb hoch gerühmt.

Orestes war der Sohn Agamemnons und Clytemnestras, und der Bruder Elektras. Aegistus hatte seinen Vater gemordet, und seine Mutter geschändet. Die Schwester sieht voraus, daß auch ihr Bruder getödtet werden soll; sie schickt ihn also heimlich zu einem verwandten Fürsten, der ihn mit seinem Sohne Pylades erzieht. Zwischen diesem und dem Orestes bildet sich die innigste Freundschaft. Der letzte kehrt, nachdem die Nachricht von seinem Tode ausgestreut ist, unter einem falschen Namen nach seinem Geburtsorte zurück, und ermordet seine Mutter und den Aegistus mit Vorwissen der Elektra, und darauf auch den Pyrrhus, weil er die ihm verlobte Hermione geraubt hatte. Er wird darauf von Furien gequält wegen seiner Verbrechen, die endlich ausgesöhnt werden, nachdem ihn Pylades zum Altare der Diana geführt hatte. Dieser war der unzertrennliche Gefährte aller Reisen, Leiden und Gefahren seines

Freundes; beide waren bereit, Alles für einander aufzuopfern. Als der König Thoas nicht wußte, welcher von beiden Orestes sei, so giebt sich Pylades für ihn aus, um an seiner Statt getödtet zu werden, Orestes aber bleibt dabei, daß er es wirklich sei, und stirbt endlich am Bisse einer Viper *).

Die Freundschaft des Theseus und Pirithous vermischt sich mit der mythischen Geschichte. Von jenem werden zwar heldenmüthige und preiswürdige Thaten, aber auch Verbrechen angeführt. Pirithous besiegt mit seiner Hülfe die Centauren, welche ihm seine Braut entreißen wollen. Beide begeben sich in die Unterwelt, um Proserpina, das Weib Pluto's zu rauben. Pirithous kommt sogleich durch Cerberus um; als ihm Theseus helfen will, wird er lebendig in der Unterwelt gefangen gehalten, bis ihn Herkules befreit **). Das ist eben keine erbauliche Freundschaftsgeschichte.

Desto schöner ist die Erzählung von Damon und Pythias (oder Phintias). Als der Tyrann Dionysius einen von diesen beiden Pythagoräern zum Tode verurtheilt, und dieser noch einige Tage Frist zur Besorgung seiner Familien-Angelegenheiten verlangte, wurde der andere Bürge für ihn, zu sterben, wenn er nicht wiederkäme. Dieser aber kam auf den bestimmten Tag. Da bewunderte der König ihre Treue, und bat sie,

*) Sophokles Elektra. — Euripides Orestes. *Cic.* Lael. c. 7.

**) Plutarch's Theseus.

ihn als den dritten in ihre Freundschaft aufzunehmen *).

Nachdem Alexander sich des Lagers des Königs Darius bemächtiget hatte, in welchem sich alle Verwandte desselben befanden, so begab er sich in Begleitung seines Freundes Hephästion dahin. Die Mutter des Königs wurde durch seine Ankunft erquickt, erhob ihr zur Erde gebeugtes Haupt, und begrüßte den Hephästion, der eine größere und schönere Gestalt hatte, nach Persischer Weise, als Alexandern. Nachdem ihr der Irrthum entdeckt war, so suchte sie ängstlich Worte der Entschuldigung; Alexander aber sagte zu ihr: „Du brauchst dich nicht zu beunruhigen: denn auch dieser ist Alexander.“ Er pflegte ihn mit dem Crater so zu vergleichen, daß er diesen den Königsfreund, jenen aber den Alexanderfreund zu nennen pflegte. Nachdem Hephästion gestorben war, stellte er ihm das herrlichste Leichenfest an **).

Man findet mehrmals Klagen alter Schriftsteller, daß in langen Zeiträumen der Geschichte nur einige wenige Freundespaare genannt werden ***). Es konnte aber viele gegeben haben, und hat gewiß unter den Griechen viele gegeben, die es wirklich im edelsten Sinne waren, ohne dadurch berühmt,

*) *Cic.* Offic. III, 10. *Valer. Maxim.* IV, 7. extern. I. Dieser setzt hinzu: Hae sane vires amicitiae: mortis contemtum ingenerare, vitae dulcedinem extinguere, crudelitatem mansuefacere, odium in amorem convertere, poenam beneficio pensare potuerunt.

**) L. c. 2. Plutarch's Alexander.

***) Z. E. *Cic.* Lael. c. 4.

und in der Geschichte genannt zu werden. Dies Volk ist auch dadurch bewundernswürdig, daß es so sehr zur Freundschaft gestimmt, und im Besitze so vortreflicher philosophischer Lehren und Anweisungen darüber war. Man muß die Freundschaft nicht gerade bei großen und berühmten Männern, sondern eher in andern Kreisen suchen.

Römer.

Wir finden auch hier Lehren der Weltweisen, Aussprüche und Schilderungen der Dichter, und berühmte Beispiele.

Die Römischen Philosophen sind hier nicht so zahlreich und originell, wie die griechischen, sie verarbeiten fast nur den von diesen empfangenen Stoff, es war auch in der That in dieser Materie nicht viel zum Entdecken und Bilden übrig gelassen.

Der vornehmste Schriftsteller ist Cicero, der alle wichtigen Gegenstände damaliger Philosophie untersuchte. Er schrieb ein Buch unter dem Titel: Lälius, oder von der Freundschaft. Er schrieb es nach seinem Cato, oder vom hohen Alter; wie er hier als Greis an einen Greis Atticus schrieb, so dort an ebendenselben als seinen Freund. Er dichtet eine Unterredung des weisen Lälius mit seinen beiden Schwiegersöhnen, Fannius und Scävola, welche ihn bald nach dem Tode des Africaners Scipio besuchten. Cicero war als Jüngling von seinem Vater zu dem Augur Scävola geführt worden, und blieb ihm so viel möglich zur Seite, prägte sich seine Lehren und Aussprüche tief ein, und hörte von ihm auch jene Unterredung des Lälius von

der Freundschaft, die er in diesem Buche be-
sezt. Er will dadurch seiner eigenen Lehre mehr Gewicht geben, daß er sie alten angesehenen Männern in den Mund legt, welches übrigens nicht hindert, anzunehmen, daß darinn Manches vom Lälius selbst herrühren mag *). Die Erfindung des Dialogs und seiner Grundlage ist sehr glücklich. Lälius spricht übrigens in demselben ohne viele Unterbrechung. Er fängt mit hohen Lobsprüchen auf Scipio an, und spricht zugleich seinen Glauben aus, daß er in der andern Welt seelig lebe. Er führt an, daß er sich oft mit ihm über die Freundschaft unterredet habe, und giebt seine eigene Rede zum Theil für eine Wiederhohlung dieser Unterredungen aus **). Er liefert zugleich eine Schilderung seiner eigenen Freundschaft mit Scipio ***).

*) Quum accepissemus a patribus, maxime memorabilem C. *Laelii* et P. *Scipionis* familiaritatem fuisse, idonea mihi Laelii persona visa est, quae de amicitia ea ipsa dissereret, quae disputata ab eo meminisset *Scaevola.* Genus autem hoc sermonum, positum in hominum veterum autoritate, et eorum illustrium, plus, nescio quo pacto, videtur habere gravitatis. Itaque *ipse me legens*, sic afficior interdum, ut *Catonem*, non me loqui existimem. Sed ut tum ad senem senex de senectute, sic hoc libro ad amicum amicissimus de amicitia scripsi. Tum est Cato locutus, quo erat nemo fere senior temporibus illis, nemo prudentior, nunc *Laelius* et sapiens, et amicitiae gloria excellens, de amicitia loquitur. Tu velim animum a me parumper avertas, *Laelium* loqui ipsum putes. — *Laelii* tota disputatio est de amicitia, quam legens tu te ipsum cognosces.

**) C. 3. 4. 8. 10.

***) Besonders noch c. 27.

Man sieht wohl, daß der Verfasser dieses Buchs das, was die griechischen Philosophen über die Freundschaft gelehrt hatten, wohl kannte. Er prüft es, und wählt das nach seiner Einsicht Beste. Er nennt übrigens ihre Namen nicht leicht.

Bei der Ausführung des Satzes, daß nur gute Menschen Freunde seyn können, bemerkt der Redner, daß er dies nicht so ganz genau und scharf nehme, wie diejenigen, welche darüber feinere Untersuchungen anstellen, vielleicht mit Recht und Wahrheit, aber nicht zu gemeinnützigem Gebrauche. Er bezeichnet damit diejenigen, welche behaupten, daß nur der Weise ein guter Mann sei. Er giebt diese Weisheit aber für etwas aus, was nie ein Sterblicher erreicht hat. Er selbst will auf das sehen, was wirklich im Gebrauch ist, nicht auf das, was erdichtet und gewünscht wird, und hält daher viele Menschen für gut, welche nicht gerade im strengen Sinne Weise sind *).

Die Freundschaft wird als die höchste, mit Wohlwollen und Liebe verbundene Uebereinstimmung aller göttlichen und menschlichen Dinge erklärt **). Wohl wäre zu wünschen gewesen, daß dieser Begriff deutlicher entwickelt und genauer bestimmt worden wäre.

Besonders lehrreich ist die Untersuchung über den Ursprung der Freundschaft. Sie ist nicht aus einem Gefühle der Schwäche und des Mangels, um wechselseitig Wohlthaten zu geben und zu empfangen, entstanden. Ihre Quelle ist älter und

*) c. 5. Er sagt: Agamus igitur pingui *Minerva.*

**) c. 6.

schöner, und liegt mehr in der Natur selbst. Die Liebe knüpft das Wohlwollen an. Vortheile empfängt man oft auch von solchen, die keine wahre Freunde sind. In der Freundschaft ist nichts Erdichtetes und Verstelltes, sondern nur Wahres und Herzliches. Nicht der Gedanke an den Nutzen, sondern das Gefühl der Liebe hat sie erzeugt und erhält sie. Nichts ist liebenswürdiger und anziehender, als die Tugend. Hat man sie selbst in sich, und findet sie in andern, so ist der Grund zur Freundschaft gelegt. Läge ihre Quelle im Gefühle der Schwäche und des Mangels, so würde einer desto tüchtiger zur Freundschaft seyn, je weniger er in sich findet. Es ist aber gerade das Gegentheil. Je mehr einer sich selbst zutraut, je mehr einer mit Tugend und Weisheit so ausgerüstet ist, daß er keinen andern bedarf, und sein Alles in sich selbst setzt, desto mehr wird er die Freundschaft begehren und pflegen. Es können sehr nützliche Folgen aus ihr entspringen, aber man strebt doch aus reiner Liebe nach Güte und Freundschaft *).

Es wird auch die Frage untersucht: ob man um des Freundes willen etwas Unrechtes begehen, oder von ihm fordern dürfe? Cicero ist hierinn selbst in seinen Schriften nicht mit sich einig. In einigen Stellen behauptet er, es sei keine Entschuldigung für die Sünde, wenn man um des Freundes willen sündige; da die Freundschaft durch Tugend geschlossen werde, so könne sie bei der Abweichung von ihr nicht wohl bestehen; es sei ihr erstes Gesetz, Schändliches weder zu verlangen, noch, wenn es verlangt wird, zu thun **); man dürfe um des

*) c. 8. 9.

**) c. 11—13.

Freundes willen nichts wider den Staat, wider Eid und Treue thun, der Richter lege die Person des Freundes ab, wenn er die des Richters annehme, er möge wohl wünschen, daß die Sache des Freundes wahr und gerecht seyn möge, sich, so weit es die Gesetze erlauben, in der Zeit des Processes nach ihm richten, bei dem richterlichen Ausspruche aber solle er bedenken, daß Gott, d. i. sein eigener Geist, welcher das Göttlichste im Menschen ist, sein Zeuge sei; wenn man Alles thue, was die Freunde haben wollen, so werde aus der Freundschaft eine Verschwörung *). Dagegen findet man im Lälius selbst folgende Stelle **): „Sind die Sitten der Freunde rein, so soll eine Gemeinschaft aller Dinge, aller Absichten und Willensentschließungen unter ihnen seyn, so daß, wenn auch etwa ein nicht gerechter Wille des Freundes zu unterstützen ist, wo es auf sein Leben oder seine Ehre ankommt, man etwas von dem Wege des Rechten abweichen darf, wenn nur nicht die äusserste Schande daraus erfolgt. Man kann der Freundschaft etwas verzeihen. Der gute Ruf ist nicht zu vernachlässigen, das Wohlwollen der Bürger ist kein geringer Sporn zu Thaten; es durch Schmeicheleien zu erwerben, ist schändlich. Die mit der Liebe anderer begleitete Tugend ist nicht zu verwerfen.“ Es kommt nichts vor, um diesen Widerspruch zu heben.

Einige waren der Meinung, man müsse die Freundschaft sehr mäßigen, damit nicht Einer für mehrere sorgen müsse, jeder habe genug mit seinen eigenen Sachen zu thun, es sei lästig, sich in frem-

*) Offic. III, 10.

**) c. 16.

de zu mischen, und am bequemsten, das Band der Freundschaft nach Belieben mehr anziehen, oder loser halten zu können, die Hauptsache bei einem glückseligen Leben bestehe in der Ruhe und Sicherheit, welche das Gemüth nicht genießen könne, wenn Einer sich für andere anstrenge. Aber — so urtheilt Cicero — diese Sicherheit ist nur dem Scheine nach angenehm, in der That aber verwerflich; es ist unwürdig, irgend etwas Gutes nicht zu übernehmen, oder liegen zu lassen, um davon keine Sorge zu haben; es ist dem menschlichen Gemüthe natürlch, sich über das Gute zu freuen, und über das Gegentheil zu betrüben, der Schmerz paßt sich auch für den Weisen; warum wollen wir die Freundschaft aus dem Leben vertilgen, damit wir um ihrer willen keine Mühen zu übernehmen haben? Warum wollen wir alle Gefühle und Gemüthsbewegungen aufheben? *).

Indem der Philosoph zur Bestimmung der Grenzen der Freundschaft und des Maaßes der Liebe in derselben fortschreitet, führt er drei Meinungen an: 1) wir sollen gegen den Freund eben so gesinnt seyn, wie gegen uns selbst; 2) das Wohlwollen soll von beiden Seiten gleich seyn; 3) jeder soll von dem Freunde so geachtet werden, wie er sich selbst achtet. Er verwirft alle drei. Wider die erste wendet er ein: Wir haben Vieles für unsere Freunde zu thun, was wir für uns selbst nie thun würden, als: für einen Unwürdigen zu bitten, einen heftig anzufahren; es giebt viele Dinge, worinn rechtschaffene Männer sich selbst manches entziehen, oder entziehen lassen, damit es ihre Freunde genießen. Wider die zweyte: Dies heißt die Freundschaft auf

*) c. 13.

eine Rechnung zurückführen, so daß Einnahme und Ausgabe gleich ist. Die wahre Freundschaft ist reicher und überfließender, und hüthet sich nicht, nicht mehr zu geben, als sie empfängt; sie fürchtet nicht, daß etwas verloren gehe, oder auf die Erde falle, oder über ein bestimmtes Maaß aufgehäuft werde. Wider die dritte: Oft ist in gewissen Menschen das Gemüth niedergeschlagener, oder die Hoffnung, ihr Glück zu erweitern, mehr gebrochen, als in andern. Es ist also nicht Pflicht des Freundes, so gegen den andern zu seyn, wie er gegen sich selbst ist, vielmehr soll er sich hier bestreben und dahin wirken, das gesunkene Gemüth des Freundes aufzurichten, und es mit besseren Hoffnungen und Gedanken zu erfüllen *).

Ich habe absichtlich nur diese charakteristischen Züge aus einer Schrift ausgewählt, welche eine der berühmtesten, gelesensten und wohlthätigsten in diesem Fache geworden ist.

In einer andern Schrift von ihm wird ein Epikuräer bestritten, welcher zu zeigen gesucht hatte, daß die Freundschaft mit der Ethik seines Meisters vereinbar sei, und durch sie dringend eingeschärft werde. Diese Vertheidigung habe ich schon früher angeführt. Wir wollen jetzt hören, wie Cicero darüber urtheilt **).

Wie kann jemand Freund von einem seyn, den er nicht um sein selbst willen liebt? Was heißt lieben, als wollen, daß ein anderer die grösten Güter empfange und besitze, wenn einer auch selbst keinen Vortheil davon hat? Man kann wohl sagen, daß

*) c. 16.

**) Fin. II. 24—26.

es einem selbst nütze, oder angenehm sei, eine solche Gesinnung zu haben. Aber man muß sie doch vorher haben, und sie entspringt, ohne Berechnung des Nutzens, aus sich selbst und freiwillig. Wird nur auf den Nutzen gesehen, so dauert die Freundschaft nur so lange, als er selbst. Es kann auch geschehen, daß uns die Freundschaft nicht nur nichts mehr nützt, sondern daß wir auch um ihrer willen Verlust zu erleiden, Arbeiten zu übernehmen, und das Leben zu wagen haben; kann man auch alsdann nur auf sich sehen, und denken, daß jeder nur für sich selbst und sein Vergnügen geboren sei? Die Lehre des Epikurus zerstört die Freundschaft, wenn er sie auch noch so hoch erhebt. Er selbst pflegte Freundschaften, aber hier ist nicht von seinem Character, sondern von seinem Verstande und seiner Philosophie die Rede. Manche Epikuräer sind ächte Freunde, und bestimmen ihre Gesinnungen und Handlungen nicht nach dem Vergnügen, sondern nach der Pflicht; eben daraus erhellt aber, daß die Kraft der Tugend größer ist, als die des Vergnügens. Sie leben so, daß ihr Leben durch ihre Lehre widerlegt wird. Einige neuere Epikuräer sagen, was der Stifter noch nicht gesagt hat, daß man den Freund zwar Anfangs um des Nutzens willen begehre, nachher aber, wenn man eine Zeitlang mit ihm umgegangen sei, ihn um sein selbst willen, ohne alle Rücksicht auf das Vergnügen, liebe. Das kann zwar auf mehr als Eine Weise getadelt werden, wir nehmen es aber an, weil sie es zugeben; für uns ist genug, für sie ist es zu wenig: denn sie sagen doch damit, daß etwas Gutes geschehen könne, ohne Vergnügen zu erwarten, oder zu suchen. Andere Epikuräer sagen: Die Weisen bilden unter sich einen Bund, daß sie eben so gegen ihre Freunde gesinnt seyn wol-

len, wie gegen sich selbst; das könne geschehen, sei oft geschehen, und diene gar sehr zur Erhöhung des Vergnügens. Haben sie aber einen solchen Bund machen können, so sollen sie auch den machen, alle Tugenden um ihrer selbst zu lieben. Wenn wir aber nur um der Vortheile willen Freundschaften halten, wenn es nicht Liebe ist, welche die Freundschaft um ihrer selbst willen, durch ihre eigene Kraft wünschenswürdig macht, so ist es zweifelhaft, ob wir nicht Grundstücke und Inseln den Freunden vorziehen sollen.

Seneca betrachtete als ächter Stoiker die Freundschaft vornehmlich in Beziehung auf den Weisen, den diese Secte allein für einen vollkommenen Freund hielt. Epikur hatte in einem seiner Briefe diejenigen getadelt, welche gesagt hatten, der Weise sei sich selbst genug, und bedürfe daher keines Freunds. Seneca war darüber von Lucilius befragt worden, und antwortet ihm in einem Briefe *). Er erklärt sich hier über die Apathie (impatientia) des Weisen, und bemerkt die Zweideutigkeit dieses Worts, nach welcher es das gerade Gegentheil von dem bezeichnen kann, was man damit sagen will. Die Stoiker wollten nach seiner Erklärung damit ausdrücken, daß der Weise über das Gefühl jedes Uebels erhaben sei, andere aber können darunter einen solchen verstehen, der kein Uebel ertragen kann. Nach seiner Bestimmung überwindet der Stoische Weise allen Schmerz, aber er fühlt ihn, er ist sich selbst genug, und doch will er einen Freund haben. Zuweilen ist er sich mit einem Theile seiner selbst genug, z. E. wenn sein Körper verstümmelt wird, so ge-

*) Epist. 9.

nügt ihm das, was davon übrig geblieben; er ist mit verstümmeltem Körper eben so vergnügt, als vorher mit dem ganzen, was ihm daran fehlt, begehrt er nicht, wollte aber lieber, daß es ihm nicht fehlen möchte. So ist der Weise sich selbst genug, nicht als wenn er ohne Freund seyn wollte, sondern um es zu können. Verliert er einen Freund, so erträgt er es ruhig, aber er wird nie ohne Freund seyn. Er hat es in seiner Macht, sich wieder einen zu schaffen. Die Freundschaft hat schon in ihrem Anfange etwas sehr Angenehmes. Der Weise will einen Freund haben, wenn auch aus keinem anderen Grunde, doch deswegen, damit ihm eine so große Tugend nicht fehle; nicht dazu, um wie Epikur sagte, einen zu haben, der ihm in Krankheit, Armuth, Gefangenschaft beistehe, sondern um einen zu haben, dem er selbst beistehen könne. Die Freundschaft bloß um des Nutzens willen ist ganz unsicher, vergänglich, ja gefährlich; sie ist nur eine Art von Handel. Man muß dem Freunde auch in das Exil folgen, sich seiner Ermordung widersetzen, und für ihn sterben können. Der Weise ist sich selbst genug zum glückseeligen Leben, nicht aber zum Leben; zu diesem hat er Vieles nöthig, zu jenem aber eine Seele, welche gesund und stark ist, und die Glücksfälle verachtet. Er hat auch Freunde nöthig, er sucht ihrer viele zu haben, nicht um glückseelig zu leben, er wird es auch ohne sie. Das höchste Gut sucht nichts ausser sich, es ist bei sich selbst zu Hause; sobald es sich in Aussendingen sucht, wird es dem Glücke unterworfen. Der Weise ruht und hüllt sich in sich selbst. Nicht der Nutzen, sondern ein natürlicher Reiz bringt ihn zur Freundschaft, welche eine natürliche Süssigkeit an sich hat. So sehr aber auch der Weise Freunde liebt, da er

sie sich schafft und oft vorzieht, so besitzt er doch das höchste Gut nur in sich selbst. Er würde wie Stilpon sprechen. Dieser hatte Vaterland, Frau, Vermögen verloren, als ihn aber Demetrius Poliorcetes fragte: ob er etwas verloren habe, antwortete er: ich habe alle meine Güter bei mir, ich habe nichts verloren. Die Tugend erfordert, nichts für gut zu halten, was uns entrissen werden kann.

So wurden also die beiden Stoischen Lehren: Der Weise ist sich selbst genug — und: Er allein ist ein wahrer Freund — vereiniget; — mit welchem Glücke, — haben wir hier nicht zu untersuchen.

Seneca bestimmte auch, wiefern Freunden Alles gemeinschaftlich sey. Er unterschied diese Gemeinschaftlichkeit von derjenigen, welche unter Genossen Statt findet, wo der eine Theil dem einen, und der andere dem andern gehört, er verglich sie damit, wenn Vater und Mutter zwei Kinder haben, welche beiden zugleich angehören, und nicht das eine jenem, das andere dieser. Auch wenn mehrere Männer dieselbigen Aemter und Würden bekleiden, so nannte er dies keine vollkommene Gemeinschaftlichkeit; da hat jeder seine eigene Stelle, er kann sie abtreten, vielleicht verkaufen. Was aber der eine Freund hat, ist dem andern gemeinschaftlich, und doch ist es Eigenthum dessen, der es besitzt, man kann und darf es nicht verkaufen, aufbrauchen, verändern. Es gehört dem andern nur unter einer gewissen Bedingung zu, er empfängt es, und doch hat es jener nicht weniger *).

*) De benef. VII, 12. epist. 48.

Aulus Gellius erzählt, daß der **Lacedämonier Chilon**, einer von den sieben Weisen, als er dem Tode nahe war, zu seinen Freunden gesagt habe, er habe keine Handlung zu bereuen, wenn es nicht Eine sei, deren Sittlichkeit ihm selbst noch nicht klar geworden sei. Er war nämlich, nebst zwei andern, Richter über Tod und Leben eines Freundes. Nach dem Gesetze mußte er zum Tode verurtheilt werden. Nachdem der Weise diesen Fall lange überlegt hatte, so fand er, daß es das Erträglichere sei, selbst in der Stille zum Tode zu stimmen, die beiden andern Richter aber zu überreden, seinen Freund freizusprechen. Dies wurde ausgeführt; er glaubte auf diese Weise die Pflicht des Richters und des Freundes erfüllt zu haben. Jetzt aber am Ende seines Lebens bekümmerte er sich darüber, und fürchtete, sich dadurch eine Schuld zugezogen zu haben, daß er in derselben Sache, zu derselbigen Zeit, und in einem gemeinschaftlichen Geschäfte, andern etwas von dem, was er selbst für das Beste hielt, Verschiedenes gerathen habe. Gellius führt bei dieser Gelegenheit an, daß viele Philosophen Untersuchungen über die Frage angestellt haben: ob und wiefern man, um dem Freunde zu helfen, etwas Unrechtes thun dürfe? Unter andern habe Theophrast in seinem Werke von der Freundschaft diese Frage untersucht. Dies Buch scheine Cicero, der selbst über diesen Gegenstand geschrieben, gelesen zu haben; dieser habe das, was er aus Theophrast genommen, sehr geschickt und zweckmäßig zusammengestellt, die gedachte Frage aber nur kurz und flüchtig behandelt, und nicht einmal das, was sein Vorgänger schon ausführlicher darüber gesagt habe, entwickelt; er habe nicht bestimmt, wie weit man um des Freun-

des willen vom Wege des Rechten abweichen dürfe, was dann eine große Schande sei, wie weit der Freundschaft hier etwas verziehen werden könne? Perikles habe sich weit bestimmter in einem solchen Falle erklärt; als ihn ein Freund ersuchte, für seine Sache einen falschen Eid zu schwören, habe er ihm geantwortet: „Ich muß es mit meinen Freunden halten, doch nicht wider die Götter." Theophrast habe zwar über diese Materie genauer und gründlicher geschrieben, sei aber doch nur bei dem Allgemeineren stehen geblieben, und habe darüber so geurtheilt: Einer kleinen, und geringen Schändlichkeit, oder Schande darf man sich wohl unterziehen, wenn dadurch dem Freunde ein großer Nutzen geschafft werden kann. Der kleine Abbruch an der Rechtschaffenheit wird hier durch eine andere und wichtigere Tugend in der Unterstützung des Freundes ersetzt; der Flecken des Rufs wird durch das Wohlwollen abgewischt. Auf Worte kommt es hier nicht an. Unser guter Ruf und der Nutzen des Freundes sind sich der Gattung nach nicht gleich. Die Rechtschaffenheit geht vor, wenn in denselbigen, oder sehr ähnlichen Dingen der Nutzen des Freundes, oder unsere Rechtschaffenheit besteht; wenn aber der Nutzen des Freundes weit größer ist, und unsere Rechtschaffenheie in einer wichtigen Sache nur einen geringen Schaden leidet, so wird das, was dem Freunde nützlich ist, gewichtvoller, als das, was für uns rechtschaffen ist. Theophrastus setzte noch hinzu: Das Kleine und Große in den Dingen und alle Schätzungen der Pflichten werden zuweilen durch äussere Umstände der Personen, Ursachen und Zeiten, welche man nicht leicht in Vorschriften bringen kann, bestimmt. Gellius selbst ist damit nicht zufrieden, und bemerkt, daß Theophrast diese Materie zwar vorsichtig und

gewissenhaft behandelt, oder mehr Unterscheidung und [illegible] gezeigt, als [illegible] entschieden habe *), und er selbst erklärt sich auch nicht weiter darüber.

Bei den Römischen Dichtern, besonders bei Ovid, Horaz, Plautus, Terenz, Juvenal, Martial, finden wir viele unsern Gegenstand betreffende Stellen. Wenn sie auch oft nur Gemeinörter enthalten, so sind sie doch oft im Ausdrucke neu, glücklich und schön. Am fruchtbarsten ist hier wohl Ovid, der in diesem Stücke selbst gar mancherlei Erfahrungen gemacht hatte. Man findet auch zuweilen ausgesuchtere, seltnere Bemerkungen. Manche dieser Stellen sind unter Gelehrten fast in Sprichwörter übergegangen. Ich will diese Geschichte wenigstens mit einigen dieser Stellen schmücken, um so mehr, da sie zum Theil auch Gemählde Römischer Denkarten und Sitten in sich fassen.

Juvenal.

Quis nunc diligitur, nisi conscius et cui fervens
Aestuat occultis animus semperque tacendis?
Nil tibi se debere putat, nil conferet unquam
Participem, qui te secreti fecit honesti.
Carus erit Verri, qui Verrem tempore, quo vult,
Accusare potest.

Sat. III, 49 — 54.

*) Noct. Attic. I, 3.

Dies ist ein Zug aus einer Schilderung der zu Rom herrschenden Sittenlosigkeit und Verdorbenheit. Der eine wird von dem andern nur noch darum geliebt, weil er ein Verbrechen von ihm weiß, auch ihn wohl selbst dabei unterstützt hat. Ein Verres liebt den, der seine geheimen Schandthaten weiß, und ihn zu jeder Zeit deshalb anklagen kann. Das ist jetzt Freundschaft.

Martialis.

Si vitare velis acerba quaedam,
Et tristes animi cavere morsus,
Nulli te facias nimis sodalem,
Gaudebis minus et minus dolebis.

Epigr. 12.

Das ist eine Sentenz, die wider die Freundschaft geht, und die wir auch bei griechischen Philosophen und Dichtern angetroffen haben.

Ovid.

Donec eris felix, multos numerabis amicos,
Tempora si fuerint nubila, solus eris.
Aspicis ut veniant ad candida tecta columbae,
Accipiat nullas sordida turris aves?
Horrea formicae tendunt ad inania nunquam,
Nullus ad amissas ibit amicus opes.
Utque comes radios per solis euntibus umbra est,

Quum latet hic pressus nubibus, illa fugit.
Mobile sic sequitur fortunae lumina vulgus,
Quae simul inducta nube teguntur, abit.
Trist. 1, 8.

Dum juvat et vultu ridet fortuna sereno,
Indelibatas cuncta sequuntur opes.
At simul intonuit, fugiunt, nec noscitur ulli,
Agminibus comitum, qui modo cinctus erat.
Scilicet ut fulvum spectatur in ignibus aurum,
Tempore sic duro est inspicienda fides.
Trist. 1. 4.

Usibus edocto si quidquam credis amico,
Vive tibi et longe nomina magna fuge.
Vive tibi, quantumque potes praelustria vita.
Saevum praelustri fulmen ab arce venit.
Nam quamquam soli possunt prodesse potentes,
Non prosit potius, si quis obesse potest.
Effugit hibernas demissa antenna procellas,
Lataque plus parvis vela timoris habent.
Trist. 3, 4.

Turpe quidem dictu, sed, si modo vera fatemur,

Vulgus amicitias utilitate probat,
Cura, quid expediat, prius est, quam quid sit honestum,
Et cum fortuna statque caditque fides.
Nec facile invenias multis ex millibus unum,
Virtutem pretium qui putet esse sui.
Ipse decor, recte facti si praemia desint,
Non movet et gratis poenitet esse probum.
Nil nisi quod prodest, carum est, i, detrahe menti
Spem fructus avidae, nemo petendus erit.
At reditus jam quisque suos amat et sibi quid sit
Utile, sollicitis supputat articulis.
Illud amicitiae quondam venerabile numen
Prostat, et in quaestu pro meretrice sedet.
Epist. ex. Pont. 2, 3.

Horaz.

Quem damnosa Venus, quem praeceps alea nudat,
Gloria quem supra vires et vestit et ungit,
Quem tenet argenti sitis importuna famesque,
Quem paupertatis pudor et fuga, dives amicus
Saepe decem vitiis instructior, odit et horret,

Aut si non odit, regit —
Dulcis inexpertis cultura potentis amici,
Expertus metuit —

Epist. I, 18.

Qui ne tuberibus propriis offendat amicum,
Postulat, ignoscat verrucis illius, aequum est,
Peccatis veniam poscentem reddere rursus —
At pater ut gnati, sic nos debemus amici,
Si quod sit vitium, non fastidire.

Serm. I. sat. 3.

Auch unter den Römern gab es berühmte Beispiele der Freundschaft. Sie sind auch von ihren Schriftstellern aufgezeichnet worden, und zwar vorzugsweise solche, wo man dem Freunde auch in der Noth treu blieb. Sie sind freilich zum Theil, wenn man sie nach strengen moralischen Grundsätzen beurtheilt, nicht so rühmlich, wie sie dargestellt werden.

Tiberius Gracchus wurde für einen Feind des Vaterlands gehalten, weil er seine Macht dem Wohle desselben vorzog. Blosius war sein Freund, verließ ihn auch in der Gefahr und im Tode nicht, und verleugnete ihn nicht. Der Senat gab den Consuln den Befehl, auch diejenigen, die es mit Gracchus gehalten hätten, zu bestrafen. Blosius begab sich zu Lälius, dessen Rath die Consuln vorzüglich gebrauchten, und entschuldigte sich mit der Freundschaft; jener sagte ihm darauf: „Wie wenn Gracchus dir geboten hätte, den Tempel Jupiters anzuzünden? Würdest du es

gethan haben?“ Das würde, antwortete Blosius, Gracchus nie befohlen haben. Als darauf Lälius die Frage wiederhohlte, erhielt er die Antwort: er würde auch dies gethan haben, wenn Gracchus beigestimmt hätte *).

Als die Sache des Gracchus schon so viel als verlohren, und er von aller Hülfe verlassen war, so bedeckten nur zwei Freunde, Pomponius und Lätorius, ihn, auf welchen von allen Seiten Pfeile fielen, mit ihren Körpern. Jener starb, nachdem er viele Wunden empfangen hatte; der andere, nachdem er von der Menge überwältiget war, gab sich selbst den Tod.

Rheginus, Tribun, befreite den Cäpio, der ins Gefängniß geworfen war, weil aus seiner Schuld die Römische Armee von den Cimbern und Teutonen vertilgt worden zu seyn schien, eingedenk seiner alten und innigen Freundschaft mit ihm, aus der öffentlichen Wache, begleitete ihn auf der Flucht, und zog sich die Verbannung zu. Man tadelte zwar sein Verbrechen an dem Staate, sprach aber von seiner Freundschaft mit Bewunderung.

*) Montagne Essays 1, 27. hält diese Antwort nicht für aufrührerisch, sondern vielmehr für so, wie sie seyn mußte, weil sie Freunde waren, weil jeder den Zaum der Neigungen des andern in Händen hatte, weil alle ihre Handlungen und Unternehmungen Kinder des genauesten Einverständnisses waren, weil sie Einen Willen hatten; Blosius willigte deswegen nicht in die That ein, er hegte keinen Zweifel über seinen und des Freundes Willen, er wollte nur die Einheit beider bezeugen, und es blieb dabei, daß Gracchus so etwas nicht geboten haben würde

Volumnius, ein Freund des Lucullus, welchen Antonius, als Partheigänger des Brutus und Cassius, hatte tödten lassen, entfloh nach dessen Tode nicht; er blieb bei dem Leichnam seines Freundes, seufzte und weinte, wurde daher vor den Antonius geführt, und verlangte von ihm, daß er ihn bei dem Leichnam sollte tödten lassen, weil er dem Verstorbenen gerathen hätte, die Waffen zu ergreifen, und sein Wunsch wurde erfüllt.

Petronius war durch Cälius von einem niedrigen Stande zu hohen Würden erhoben worden. Dieser wurde von dem Consul Octavius über Placentia gesetzt. Nachdem dieser Platz von der Armee des Cinna eingenommen war, so nahm Cälius, ein schon sehr bejahrter und kränklicher Mann, um nicht in die Gewalt der Feinde zu gerathen, seine Zuflucht zu dem Petronius, und verlangte von ihm den Tod. Nachdem ihn dieser umsonst zu bewegen gesucht hatte, von seiner Bitte abzustehen, so tödtete er ihn, und darauf sich selbst.

Als Brutus auf der Flucht erfuhr, daß von Antonius Reiter ausgesandt worden seien, um ihn zu tödten, verbarg er sich in der Finsterniß; als die Verfolger daselbst ankamen, gab sich sein Freund Terentius unter Begünstigung der Nacht für den Brutus aus, und wollte für ihn sterben, er wurde aber erkannt, und konnte nicht durch seinen Tod das Leben seines Freundes retten *).

Auch die Freundschaft des Agrippa mit Augustus, und des Lälius mit Scipio wurde

*) *Valer. Max.* IV, 7.

hoch berühmt *). Lälius macht von seiner Freundschaft mit diesem, in der von ihm benannten Schrift des Cicero eine hinreissende Beschreibung. Es ist der Mühe werth, einige Züge hier auszuheben; wenn die Rede auch Dichtung ist, so kann doch der Grund der Sache wahr seyn. Wenn ich — so spricht er — leugnen wollte, daß ich mich nach Scipio sehne, so mögen die Weisen sehen, ob ich recht daran thue, aber ich würde lügen. Ich bin über den Verlust eines Freundes, wie nach meiner Meinung nie einer war und seyn wird, tief gerührt. Ich bedarf aber keiner Heilmittel, ich tröste mich selbst, vorzüglich damit, daß ich nicht in dem Irrthum befangen bin, durch welchen die meisten bei dem Tode ihrer Freunde geängstigt werden. Denn ich glaube nicht, daß dem Scipio ein Uebel wiederfahren sei; ist es einem geschehen, so ist es mir geschehen. Ueber sein eigenes Unglück geängstiget zu werden, ist nicht Sache der Freundschaft, sondern der Selbstliebe. Wer will aber leugnen, daß es ihm vortrefflich gegangen sei? Denn, wenn er, was er auch nicht gethan hat, nicht wünschte, gar nicht zu sterben, was hat er nicht erlangt, was einem Menschen wünschenswürdig seyn kann? Er hat die höchste Hoffnung, die man von ihm schon in seiner Kindheit faßte, schon als Jüngling durch unglaubliche Tugend übertroffen. Er stieg zu den höchsten Ehrenstellen empor, verrichtete die grösten Helden-

*) Von beiden sagt Valerius a. a. O. Vestros constantes animos, vestra strenua ministeria, vestram inexpugnabilem taciturnitatem, proque dignitate et salute amicorum perpetuam excubationem, testatiorem benevolentiam et rursus harum rerum uberrimos fructus, posterior intuens aetas, in excolendo jure amicitiae, quam libentius, tam etiam religiosius erit operata.

Aulus Gellius erzählt, daß der Lacedämonier Chilon, einer von den sieben Weisen, als er dem Tode nahe war, zu seinen Freunden gesagt habe, er habe keine Handlung zu bereuen, wenn es nicht Eine sei, deren Sittlichkeit ihm selbst noch nicht klar geworden sei. Er war nämlich, nebst zwei andern, Richter über Tod und Leben eines Freundes. Nach dem Gesetze mußte er zum Tode verurtheilt werden. Nachdem der Weise diesen Fall lange überlegt hatte, so fand er, daß es das Erträglichere sei, selbst in der Stille zum Tode zu stimmen, die beiden andern Richter aber zu überreden, seinen Freund freizusprechen. Dies wurde ausgeführt; er glaubte auf diese Weise die Pflicht des Richters und des Freundes erfüllt zu haben. Jetzt aber am Ende seines Lebens bekümmerte er sich darüber, und fürchtete, sich dadurch eine Schuld zugezogen zu haben, daß er in derselben Sache, zu derselbigen Zeit, und in einem gemeinschaftlichen Geschäfte, andern etwas von dem, was er selbst für das Beste hielt, Verschiedenes gerathen habe. Gellius führt bei dieser Gelegenheit an, daß viele Philosophen Untersuchungen über die Frage angestellt haben: ob und wiefern man, um dem Freunde zu helfen, etwas Unrechtes thun dürfe? Unter andern habe Theophrast in seinem Werke von der Freundschaft diese Frage untersucht. Dies Buch scheine Cicero, der selbst über diesen Gegenstand geschrieben, gelesen zu haben; dieser habe das, was er aus Theophrast genommen, sehr geschickt und zweckmäßig zusammengestellt, die gedachte Frage aber nur kurz und flüchtig behandelt, und nicht einmal das, was sein Vorgänger schon ausführlicher darüber gesagt habe, entwickelt; er habe nicht bestimmt, wie weit man um des Freun-

des willen vom Wege des Rechten abweichen dürfe, was dann eine große Schande sei, wie weit der Freundschaft hier etwas verziehen werden könne? Perikles habe sich weit bestimmter in einem solchen Falle erklärt; als ihn ein Freund ersuchte, für seine Sache einen falschen Eid zu schwören, habe er ihm geantwortet: „Ich muß es mit meinen Freunden halten, doch nicht wider die Götter.“ Theophrast habe zwar über diese Materie genauer und gründlicher geschrieben, sei aber doch nur bei dem Allgemeineren stehen geblieben, und habe darüber so geurtheilt: Einer kleinen, und geringen Schändlichkeit, oder Schande darf man sich wohl unterziehen, wenn dadurch dem Freunde ein großer Nutzen geschafft werden kann. Der kleine Abbruch an der Rechtschaffenheit wird hier durch eine andere und wichtigere Tugend in der Unterstützung des Freundes ersetzt; der Flecken des Rufs wird durch das Wohlwollen abgewischt. Auf Worte kommt es hier nicht an. Unser guter Ruf und der Nutzen des Freundes sind sich der Gattung nach nicht gleich. Die Rechtschaffenheit geht vor, wenn in denselbigen, oder sehr ähnlichen Dingen der Nutzen des Freundes, oder unsere Rechtschaffenheit besteht; wenn aber der Nutzen des Freundes weit größer ist, und unsere Rechtschaffenheie in einer wichtigen Sache nur einen geringen Schaden leidet, so wird das, was dem Freunde nützlich ist, gewichtvoller, als das, was für uns rechtschaffen ist. Theophrastus setzte noch hinzu: Das Kleine und Große in den Dingen und alle Schätzungen der Pflichten werden zuweilen durch äussere Umstände der Personen, Ursachen und Zeiten, welche man nicht leicht in Vorschriften bringen kann, bestimmt. Gellius selbst ist damit nicht zufrieden, und bemerkt, daß Theophrast diese Materie zwar vorsichtig und

Cicero eben so sehr zur Ehre, als dem Lälius und Scipio.

Christliche Völker.

Das Feld, welches wir bisher durchlaufen haben, hat uns viel Großes und Herrliches dargeboten. Wir haben den fruchtbarsten, schönsten und lehrreichsten Theil dieser Geschichte schon vollendet. Es ist nicht nur der Grund der Lehre gelegt, sondern auch darauf fortgebaut, und fast Alles Erdenkliche aufgeführt worden. Es ist auch ungemein viel vorgekommen, was der Menschheit zur Ehre gereicht, das Gemüth mächtig ergreifen, erheben, vereinigen und veredeln kann, und was noch auf eine späte Nachwelt fortwirkte.

Von jetzt an wird dies Feld unfruchtbarer. Man kann in langen Zeiträumen nur hie und da Blüthen und Früchte entdecken und auflesen. Die christlichen Theologen lassen diesen Gegenstand bei Seite liegen, es kam wenig Ausdrückliches darüber in der Bibel vor; was in ihr dafür liegt, lag tiefer. Heiden hatten diese Materie ziemlich erschöpft. Auch die späteren Philosophen interessirten sich lange nicht mehr für diesen Gegenstand. Er gab keine Veranlassung zum Streite und zur Trennung zwischen philosophischen und kirchlichen Partheien. Erst in neueren Zeiten wurde er wieder von Moral-Philosophen und -Theologen aufgenommen, und aufs neue bald wissenschaftlich und systematisch, bald in populärem, oder schönem Vortrage abgehandelt, weiter entwickelt und von gewissen Seiten in ein neues Licht gestellt. Diese Puncte sind es, welche ich jetzt auszuführen habe.

Bei den Kirchenvätern findet sich darüber fast gar nichts. Bei Clemens von Alexandrien ist etwas anzutreffen, was der Anführung werth ist. Es ist aber merkwürdig, daß er fast nur wiederholt, was schon bei griechischen Philosophen vorkommt, daß er auch hier die Religion zu Hülfe nimmt, übrigens besondere christliche Principien nicht gebraucht und anwendet. Er unterscheidet drei Arten von Freundschaften. Die erste nennt er die beste, es ist die aus Tugend, und dabei sagt er, daß die Liebe aus Vernunft stark sei. Die zweite nennt er die mittlere, es ist die aus Dankbarkeit, er erklärt sie für mittheilend und nützlich. Die dritte ist die aus Gewohnheit; dabei bemerkt, daß andere sagen: aus Vergnügen, nach welchem sie sich abändere und richte. Von dem Pythagoräer Hyppodamus rühmte er, daß er die Freundschaften sehr gut beschrieben habe, und zwar 1) als solche, die aus der Kenntniß der Götter entstehen, 2) solche, die aus der Anerbietung der Menschen, 3) diejenigen, welche bloß aus Trieb zum physischen Genusse entspringen. Die erste nannte er die Freundschaft des Philosophen, die zweite die des Menschen, die dritte die des Thiers. Es wird noch hinzugesetzt: „Ein wohlthuender Mensch ist ein Bild Gottes, von welchem er selbst Wohlthaten empfängt. Wenn einer das erlangt, um was er gebeten hat, so sagt er zum Geber nicht: du hast recht gegeben, sondern: du hast recht empfangen. So empfängt der Geber, und der Empfänger giebt. — Homer sagt: Gieb dem Freunde, hilf dem Feinde, daß er nicht Feind bleibe. Durch Hülfleistung wird das Wohlwollen fester gebunden, die Feindschaft aufgelöst“ *). Man

*) Strom. II. p. 404. *Sylburg.*

weiß nicht, ob dies noch Worte des gedachten Philosophen, oder des Clemens sind. In einer andern Stelle beruft sich dieser Kirchenvater auf die Aussprüche des Plato, daß alle Tugendhafte Gottes Nachahmer und Verehrer seyen, daß der Endzweck der Philosophie die Aehnlichkeit mit Gott sey, daß alle Gute Freunde unter sich seyen, daß das Böse nicht mit dem Guten befreundet seyn könne, daß der Gottähnliche Freund jedes Guten und Gottes sei ꝛc. *).

Aus den Schriften anderer Kirchenväter kann ich noch weniger anführen. Sie bringen übrigens die Freundschaft in enge Verbindung mit der Religion überhaupt und mit dem Christenthum. Chrysostomus unterscheidet die weltliche, natürliche und geistliche Freundschaft, und sagt von der letzten, daß sie alle andere übertreffe, daß sie gleich einer Königin die ihrige beherrsche, und sich durch eine glänzende Gestalt auszeichne, daß sie aus nichts Irdischem, nicht aus Gewohnheit, Wohlthätigkeit, Natur und Zeit entspringe, sondern aus der Höhe, aus dem Himmel herniedersteige **). Er sagt von der Freundschaft, welche eine geistliche Wurzel habe, daß nichts Weltliches sie ausrotten könne, und von der Liebe, welche um Christi willen gegründet wird, daß sie fest, standhaft, unüberwindlich sei, daß sie durch keine Verleumdungen und Gefahren, nicht durch den Tod, nicht durch eine andere zeitliche Sache erschüttert werde, daß Alles, was weltliche Freundschaften aufhebe, die geistliche Liebe nur desto mehr befesti-

*) Strom. V. p. 594.

**) In epist. ad Coloss.

ge *). Augustinus redet von einer höheren Freundschaft, wo man den andern aus Glauben und gegenseitigem Wohlwollen liebe **). Er sagt: Keiner kann wahrhaft Freund von einem Menschen seyn, wenn er nicht erst Freund der Wahrheit ist ***). Er rühmt in einem Schreiben an einen Freund die Definition, welche Cicero (im Lälius) von der Freundschaft gegeben habe, und schreibt ihm, daß sie einst nur in menschlichen, nicht in göttlichen Dingen übereingestimmt hätten. Das geht auf die Zeit vor seiner Bekehrung zum Evangelium. Er fährt darauf fort: „Wie freue ich mich jetzt über dich, mit welchen Worten soll ich es ausdrücken, daß ich den, welchen ich gewissermaßen lange zum Freunde hatte, jetzt zum wahren Freunde habe. Denn es ist auch die Uebereinstimmung in göttlichen Dingen hinzugekommen; du, der einst das zeitliche Leben mit mir aufs annehmlichste führtest, hast jetzt angefangen, in Hoffnung des ewigen mit mir zu seyn. Fehlt unter Freunden die Uebereinstimmung im Göttlichen, so kann sie auch im Weltlichen nicht voll und wahr seyn. Wer das Göttliche verachtet, muß das Menschliche falsch beurtheilen. Der kann den Menschen nicht recht lieben, welcher den nicht liebt, der den Menschen geschaffen hat. Du warst also selbst in weltlichen Dingen ehemals noch nicht mein wahrer Freund: denn du warst in göttlichen Dingen, nach welchen das Menschliche zu schätzen ist, nicht mein Genosse: sei es nun, daß ich jene selbst noch nicht kannte, oder daß du, nachdem ich

*) Homil. 61. in Matth.

**) Homil. 38.

***) Epist. 52.

sie kennen und achten gelernt hatte, noch weit von ihnen entfernt warest. — Ich war vor meiner Bekehrung selbst mein Freund nicht, sondern eher mein Feind: denn ich liebte das Unrecht, und haßte daher, wie die heil. Schrift sagt, meine Seele, konnte also auch keinen wahren Freund haben. Gott sei Dank, daß er mir endlich dich zum Freunde gemacht hat: denn jetzt ist Uebereinstimmung menschlicher Dinge mit Wohlwollen und Liebe in Christus Jesus unter uns. — Unsere Freundschaft ist wahr und ewig, wir sind nicht nur unter uns, sondern auch mit dem Herrn vereint" *). Gregor von Nazianz schreibt von seiner Freundschaft mit Basilius: Wir schienen Eine Seele in zwei Körpern zu seyn; wir thaten beide nichts, als Tugend üben und unser Leben nach der zukünftigen Hoffnung einrichten, jeder war für den andern Regel und Richtschnur, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden." Er hielt seinem Freunde nach seinem Tode die feurigste Lobrede, und redete ihn darinn wie einen Heiligen an **). Es bezieht sich wohl darauf, daß zuweilen ein Theil von Klosterbrüdern eine besondere vertrautere Gesellschaft und Freundschaft unter sich schloß, und mit einem Eide bekräftigte, wenn Basilius schreibt: in einer gemeinschaftlichen Genossenschaft leide das Gesetz der Liebe nicht, daß besondere getrennte Freundschaften oder Sodalitäten errichtet werden; das schade der Eintracht des Ganzen, alle müßten sich gleich lieben, das gleiche Maaß der Liebe müsse gegen die ganze Gesellschaft der Brüder gehalten werden, das Gegentheil sei strafwürdig und errege Neid

*) Epist. 155.

**) Orat. XX.

und Zwietracht *). In seiner Klosterregel heißt es: „Die Brüder müssen sich wechselseitig lieben, aber nicht so, daß zwei oder drei sich in eine Gesellschaft verbinden: das ist nicht Liebe, sondern Empörung und Trennung. Wenn solche Brüder die gemeinschaftliche Regel achteten, so würden sie auch eine gemeinschaftliche und gleiche Liebe gegen alle Brüder haben. Wenn sie sich aber von den übrigen trennen, und eine besondere Gesellschaft bilden, so ist das eine fehlerhafte Freundschaft; es muß eine von den gemeinschaftlichen Instituten verschiedene Sache seyn, welche diese neue Freundschaft stiftet, und das ist nichts anders, als eine Neuerung wider die alte Disciplin" **).

Man hätte denken sollen, daß die Entstehung und Verbreitung des Mönchslebens auch Veranlassung geben werde, Bündnisse der Freundschaft unter ihnen zur Regel zu machen, und diese Materie für sie zu erklären. Es war eine Vereinigung Gleichgesinnter zu heiligen Zwecken, zur Gemeinschaft des Lebens und Eigenthums, oft auch zu gemeinnützigen Zwecken. Und doch findet man wenig darüber in den Mönchsregeln und in den das Klosterleben betreffenden Schriften. Die Hauptsache bestand in den Gelübden des zurückgezogenen, einsamen Lebens, der Armuth und des Verzichtthuns auf Eigenthum, der Keuschheit, der Entbehrung und Selbstverleugnung, und des strengsten Gehorsams gegen die Oberen. Das Alles konnte auch ohne innigere freundschaftliche Vereinigung der Mönche bestehen. Eintracht und gute Sitte und eine gewisse Gleich-

*) 1 Serm. 1. 2. de instit. mon. Orat. 1. de amore Dei.

**) C. 30.

heit war zwar nöthig, aber der fast unbedingte Gehorsam gegen die Oberen, und die Stuffen der Unterordnung, das mystische Zurückziehen der Einzelnen in sich selbst, und in die einsame Celle, die ängstliche Beobachtung der vielen besonderen Regeln für die tägliche äussere Lebensweise, die so oft wiederhohlten Gebete entfernten eher von dem freundschaftlichen Zusammenschmelzen und Umgange, welche fast als etwas Weltliches betrachtet werden mußten. Die gleiche Liebe gegen alle war nicht wohl möglich.

Uebrigens hat Cassianus in seinen Unterredungen der Väter in der Skythischen Wüste auch eine ausführliche über die Freundschaft eingerückt. Er war selbst in Egypten gewesen, hatte daselbst das Mönchsleben genau kennen lernen, und verbreitete es nachher im Occidente, auch durch Schriften. Er hatte schon vorher in einem andern Werke mehr die äussere Einrichtung und Verfassung der Mönche beschrieben, in den Unterredungen aber stellt er das innere, unsichtbare Leben des ächten, die höchste Stuffe des unaufhörlichen Gebets, oder den wahren mystischen Zustand, zum Unterschiede von den durch die Regel vorgeschriebenen Gebeten, dar. Alles ist in Unterredungen zwischen Cassianus und Egyptischen Aebten und Mönchen eingekleidet. In derjenigen, von welcher hier die Rede ist *), spricht der Abt Joseph, und ertheilt eine Belehrung über die Freundschaft. Ein paar Mönche, die wirklich, wie sie sagten, durch geistliche Brüderschaft und angen vertrauten Umgang seit ihrer Aufnahme ins

*) Collationes Patrum in Scythica eremo degentium. Collat. XVI.

Kloster verbunden waren *), hatten ihn darum gebeten. Es ist der Mühe werth, von dem Inhalte dieser merkwürdigen Rede hier eine nähere Nachricht zu geben.

Er führt zuerst Arten von Freundschaften an, welche diesen Namen nicht eigentlich verdienen, welche Gewinn, Wollust, Verwandtschaft, Genossenschaft, Contract knüpft, und welche sich leicht auflösen. Für unauflöslich erklärt er nur diejenige, welche die Aehnlichkeit, oder Gleichheit der Tugenden knüpft. Doch giebt er zu, daß manche sich zwar aus Liebe zu Christus zur wärmsten Freundschaft verbinden, aber sie nicht ununterbrochen und standhaft behaupten, weil sie, ohnerachtet ihre Verbindung auf gutem Grunde ruhte, ihren Vorsatz nicht mit gleichem Bestreben festhielten, und ihre Zuneigung nicht durch eine gleiche Tugend beider erhalten wurde, und zeitlich war **).

Er wirft die Frage auf: Wenn ein Freund etwas ausführen will, was nach seiner Einsicht recht und dem Willen Gottes gemäß ist, was aber der andere Freund nicht billiget, — soll es jener dennoch thun, oder nach dem Wunsche des andern unterlassen? Die Antwort ist die: Vollkommene Freund-

*) *Joseph*, cum institutionem suam nos desiderare sensisset, percunctatus primum, utrumnam essemus germani fratres, audiensque a nobis, quod non carnali, sed *spiritali* essemus *fraternitate devincti*, nosque ab exordio renuntiationis nostrae, tam in *peregrinatione*, quae ab utroque nostrûm fuerat obtentu militiae spiritalis arrepta, quam in *coenobii studio individua semper conjunctione sociatos*, tali usus est sermonis exordio. Cap. 1.

**) C. 2. 3.

schaft kann nur unter Männern von wahrer und gleicher Tugend bestehen, welche Ein Vorsatz und Wille gar nicht, oder selten in Dingen, welche das geistliche Leben betreffen, verschiedener Meinung seyn läßt. Kommen sie in heftigen Streit, so sind sie nie vollkommen einig gewesen *).

Er giebt jedoch, weil man nicht mit der Vollkommenheit anfangen könne, die Regeln an, die man beobachten müsse, um die Freundschaft unzertrennlich zu erhalten, und nimmt dabei auf Mönche eine besondere Rücksicht; 1) Man soll das Weltliche verachten, und auf zeitliche Güter Verzicht thun; 2) man soll seinem Willen entsagen, und sich mehr nach des andern, als seinen eigenen Grundsätzen richten; 3) man soll Alles, was man für nothwendig, oder nützlich hält, dem Gute der Liebe und des Friedens nachsetzen; 4) man soll nie, weder aus gerechten, noch ungerechten Ursachen heftig zürnen; 5) den Zorn seines Freundes, wenn er auch ohne Grund ist, und seinen eigenen auf alle Weise mildern; 6) bedenken, daß man alle Tage sterben könne; das ist ein Gegenmittel wider alle Laster. Der Redner beruft sich auch auf die freundschaftliche Verbindung der ersten Christen, und auf die Ermahnungen Jesu und der Apostel zur Liebe und Eintracht **).

Er bemerkt, daß auch unter Geistlichgesinnten Streitigkeiten entstehen können, vornehmlich über den Sinn der heiligen Schrift und über moralische Fragen, daß aber dies von dem allzugroßen Ver-

*) C. 4. 5.

**) C. 6.

trauen und Stolze auf unser eigenes Urtheil, und vom Einflusse des bösen Geistes herkomme *).

Die Liebe schärft der Redner besonders dadurch ein, daß der Apostel Johannes sage: Gott sei die Liebe, und wer in der Liebe bleibe, der bleibe in Gott und Gott in ihm, und Paulus: die Liebe Gottes werde durch den in uns wohnenden heiligen Geist in unsern Herzen ausgegossen. Er unterscheidet übrigens verschiedene Gattungen und Grade der Liebe, bis zur höchsten Liebe ächter Freundschaft, wobei er das Beispiel der Liebe Jesu zu Johannes anführt **).

Es scheint unter den dortigen Mönchen viel wechselseitige Beleidigung und Zwietracht geherrscht zu haben. Der Abt spricht daher viel von der Eintracht und von dem Betragen bei vorgefallenen Beleidigungen. Er tadelt es, wenn man sich für duldsam hält, indem man dem Beleidiger gar nicht antwortet, sondern durch Stillschweigen, oder durch hämische Bewegungen und Geberden ihn noch mehr zum Zorne reizt. Er erinnert daran, Gott sehe nicht bloß auf die Worte, sondern noch mehr auf den Willen und Vorsatz, und bei dem tiefsten Stillschweigen könne doch Groll und Bosheit im Herzen wohnen. Eine Thorheit nennt er es, wenn einer unter dem Scheine der Geduld, aber mit zornigem Gemüthe, demjenigen, der ihn auf einen Theil des Körpers geschlagen hat, einen andern zum Schlage darbietet, wie wenn er dadurch eine bekannte Vorschrift Jesu erfüllte. Er sagt von solchen Leuten, daß sie die Kraft und den Geist der heiligen Schrift

*) C. 8. 10. 11.

**) C. 13. 14.

nicht verstehen, und die evangelische Geduld durch das Laster des Zorns auszuüben meynen. Er selbst behauptet, daß durch jene Vorschrift geboten werde, nicht nur nicht Böses mit Bösem zu vergelten, und sich nicht zum Streite reizen zu lassen, sondern auch die Wuth des Beleidigers durch Duldung wiederhohlten Unrechts zu besänftigen. Er bezieht die Worte des Erlösers auf das Gemüth *).

Er sagt: „der Mönch, wenn er beleidiget ist, beweise sich ruhig, nicht nur mit den Lippen, sondern auch mit dem Herzen, fühlt er sein Inneres irgend erbittert, so schweige er eher, als daß er ausspreche, was ihm der Zorn eingiebt, er erinnere sich an die Annehmlichkeit der ehemaligen Liebe, denke auf die Wiederherstellung des Friedens, und betrachte ihn sogleich im Augenblicke der Gemüthsbewegung als auf immer wiederkehrend. Und indem er sich für das Süße der bald wieder eintretenden Eintracht aufbewahrt, wird er das Bittere des gegenwärtigen Streits nicht empfinden, und nur dasjenige antworten, wegen dessen er weder sich selbst Vorwürfe zu machen hat, noch auch von dem andern nach Wiederherstellung der Liebe getadelt werden kann" **).

Es scheint gleichfalls zunächst auf die Mönche zu gehen, wenn der Abt zuletzt noch erinnert, daß Freundschaften nicht in Factionen und Verschwörungen, wie bekanntlich nicht selten bei den Mönchen der Fall war, ausarten sollen, und daß sie in diesem Falle nur von kurzer Dauer zu seyn pflegen ***).

*) c. 18. 20—22.

**) c. 26.

***) c. 28.

Ich habe nur das Vornehmste aus dieser Unredung ausgezeichnet. Sie enthält auch Manches, was genau nicht zur Sache gehört. Es ist eine Belehrung und Ermahnung zur Eintracht und Freundschaft für Mönche, die sich zum Theil auf gewisse Verirrungen derselben bezieht *).

Unter dem Namen des berühmten Cassiodor hat man eine Schrift von der Freundschaft. Es ist aber hinreichend dargethan, daß sie nicht von ihm, sondern vielmehr von Peter von Blois geschrieben ist **), unter dessen Werken sie auch später gedruckt worden ist ***). Und so werden wir auf einmal aus dem fünften, oder sechsten Jahrhundert in das zwölfte versetzt. Es kommt auch in dem dazwischen liegenden Zeitraume in der That nichts vor, was für unsern Zweck bemerkt zu werden verdiente. Wir befinden uns damit in dem Zeitalter der schon blühenden Scholastik. Die gedachte Schrift enthält zwar eigentlich nichts Neues, verräth aber doch einen denkenden Schriftsteller, welcher tief in moralische Materien eindringt, und viel Kenntniß von dem hat, was schon darüber geschrieben ist.

Der Scholastiker haben sich gar nicht so viel mit diesem Gegenstande beschäftiget, als man er-

*) Die letzten Worte sind: Certissima est ergo prudentissimorum virorum sententia, veram concordiam et individuam societatem, nisi inter emendatos mores ejusdemque virtutis ac propositi viros stare non posse. Haec de *amicitia* beatus *Joseph* spiritali narratione disseruit, nosque *ad custodiendam Sodalitatis perpetuam caritatem ardentius incitavit.*

**) *Cave* Hist. lit. script. eccles. p. 525.

***) Paris. 1519.

warten sollte, da doch ihr Aristoteles ihm so viel Wichtigkeit zugeschrieben, und so große Sorgfalt gewidmet hatte. Ich finde in der That hier nichts auszuzeichnen, als etwas Weniges aus der Summe des Thomas von Aquinum. Er behauptet, daß die Liebe zu Gott eine Art von Freundschaft zwischen ihm und dem Menschen sei, bei welcher Gegenliebe und wechselseitige Mittheilung Statt finde. Er beruft sich auf 1 Joh. 4. nach welcher Stelle der Liebende in Gott und Gott in ihm sei, und auf 1 Kor. 1. wo es heisse, daß Gott getreu sei, und die Christen zur Gemeinschaft seines Sohnes berufe. Das nennt er eine Gesellschaft, einen vertrauten Umgang des Menschen mit Gott, der in diesem Leben durch die Gnade anfange, und im künftigen durch die Herrlichkeit vollendet werde *). Er bemerkt, daß nach dem Aristoteles nur dadurch aus der Liebe Freundschaft werde, wenn mit jener wechselseitiges Wohlwollen, das sich auf Mittheilung gründet, verknüpft sei. Der Scholastiker schließt nun so: Da zwischen Gott und dem Menschen eine Mittheilung Statt findet, da Gott uns seine Seeligkeit mittheilt, so wird darauf eine Freundschaft gegründet **). Von der Freundschaft mit Menschen kommt weiter nichts vor. Es scheint, daß die Scholastiker mit dieser Lehre nichts anzufangen, und sie mit ihrem kirchlichen Systeme nicht in Verbindung zu bringen wußten.

Man findet lange nachher in der katholischen Kirche so viel wie nichts über unsern Gegenstand. Nachdem in der Folge die Scholastik sank, und das Studium der griechischen und römischen

*) 2, 2, 65, 5.

**) l. c. 23, 1.

Classiker im Occidente wiederhergestellt wurde, gab auch dies wenig neue Ausbeute für diese Materie.

Erasmus schrieb seine Vertrauten Unterredungen, um die Denkart und Sitten seiner Zeitgenossen zu schildern und zu bessern, und bestimmte sie vornehmlich für die Jugend. Eine davon widmete er der Freundschaft *). So lehrreich, treffend und unterhaltend sonst diese Dialogen sind, so ist doch dieser nicht von Bedeutung. Es ist die Ausführung eines Einfalls, die für die Hauptsache nichts entscheidet, und nicht einmal auf sie angewandt wird. Die Unterredung fängt so an: „Ich pflege mich oft darüber zu verwundern, welchen Gott die Natur zu Rath gezogen habe, als sie unter allen Gattungen von Geschöpfen geheime und unerklärliche Freundschaften und Feindschaften schuf; sie scheint nur an diesem Schauspiele ein Vergnügen gefunden zu haben.“ Darauf wird eine lange Reihe von Beispielen davon aus dem Reiche der Thiere und selbst der leblosen Dinge angeführt, und darauf wird das Ganze mit den Worten beschlossen: „Man muß sich des Umgangs mit denjenigen enthalten, mit deren Genius der unsrige nicht übereinstimmt, sich aber mit denjenigen verbinden, zu welchen uns ein geheimer Affect der Natur hinzieht. So wird es freilich nur wenige Freundschaften geben, aber die christliche Liebe dehnt sich auf alle Menschen aus; vertraulich muß man nur mit wenigen seyn. Und wenn man keinen, auch den Bösen nicht, beleidiget, und sich über seine Besserung freut, so liebt man christlich genug alle.“ Piccolomini widmete in seinem Systeme der Ethik der Lehre von der Freund-

*) Colloquia familiaria p. 993 — 1030. ed. Lips. 1736.

schaft einen besondern Abschnitt *). Er folgte vorzüglich dem Aristoteles, zog aber auch den Plato, Cicero, Seneca, Plutarchus, Augustinus, Themistius, Maximus Tyrius und andere zu Rath, verglich ihre Lehren von der Freundschaft unter sich, suchte sie zum Theil zu vereinigen, besonders die der beiden erst genannten Philosophen, und gab Beweise genug von Selbstdenken. Er warf Fragen über diese Materie auf, welche entweder vorher nicht aufgeworfen, oder doch nicht so sorgfältig beantwortet worden waren z. E. Ob die Freundschaft durch das Schicksal, oder durch freie Wahl entstehe? Ob die Freundschaft eine Tugend sei, oder nicht? Ob sie die ganze Tugend genannt werden könne? Ob sie vortrefflicher, als die Tugend sei? Ob sie ein äusseres Gut, ob es besser sei, geliebt, als geehrt zu werden? Ob Lieben, oder Geliebtwerden vorzuziehen sei? Ob die Freundschaft mehr in jenem, oder in diesem bestehe? Ob ein Freund dem andern etwas schenken könne? rc. Diese zum Theil seltsamen Fragen werden gewöhnlich durch Distinctionen aufgelöst, und auf die eine Art bejaht, auf die andere verneint. Ich will nur bei der zweiten einen Augenblick verweilen.

Es wird zuerst gefragt: ob die Freundschaft Tugend, oder eine Eigenschaft, oder Frucht und Gebrauch derselben sei.

Dafür, daß sie Tugend sei, werden folgende Gründe angeführt. Jede Fertigkeit unserer Seele, welche die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig, oder zwischen zwei fehlerhaften Gemüthsbewegungen hält, ist Tugend. Die Freundschaft hält die

*) Universa philosophia de moribus. Grad. VII. Venet. 1583.

Mitte zwischen dem zu viel und zu wenig lieben, zwischen Haß und ausschweifender Liebe. Ausserdem ist sie mit guten Handlungen und wohlthätigen Folgen verknüpft. Sie ist also Tugend.

Die Gründe, welche dawider vorkommen, sind: Wäre sie eine Tugend, so würde sie unter den ethischen Tugenden vorkommen; dahin aber rechnet sie niemand; die ethische Tugend stimmt uns gleich für alle, die Freundschaft aber nur zur Liebe gegen diesen, oder jenen; jene sind so verbunden, daß eine ohne die andere nicht erhalten werden kann, sie können aber auch ohne die Freundschaft bestehen; diese setzt jene Tugenden schon voraus, gehört also nicht selbst zu ihnen; denn sie kann sich nicht selbst voraussetzen rc.

Nun die Auflösung. Die Freundschaft ist die wechselseitige und standhafte Liebe rechtschaffener Menschen, welche aus der Erkenntniß ihrer Tugend entspringt, und zur Gemeinschaft des tugendhaften Lebens führt; sie ist daher weder eine ethische Tugend, noch Theil einer solchen; sie ist der Tugend ähnlich, sie ist die trefflichste Frucht und Anwendung derselben, die anderen Tugenden werden zu ihr erfordert, und sie empfängt von ihnen Maaß und Regel, am meisten aber von der Gerechtigkeit.

Die Reformation und die aus ihr entstandenen Streitigkeiten kamen in keine Berührung mit dieser Lehre.

Spätere protestantische Moraltheologen würdigten diese Lehre wiederum einer größeren Aufmerksamkeit und einer schärferen Untersuchung. Sie blieben nicht bloß bei dem Philosophischen stehen, sondern setzten ihre Theorieen in Ver-

bindung mit der heil. Schrift, und gründeten sie auf dieselbe. Davon sollen jetzt Beispiele angeführt werden.

Siegm. Jak. Baumgarten nahm als allgemeinen Grundsatz an, daß man zwar jedermann sich zum Freunde zu machen und zu erhalten suchen müsse, so weit es ohne Nachtheil anderer Pflichten geschehen könne, daß man aber doch insonderheit die Freundschaft solcher Personen suchen solle, von deren Gemüthsfassung und ganzen Beschaffenheit man hoffen könne, daß sie an einem rechtmäßigen Verhalten sonderlich gegen Gott kein Misfallen, sondern Vergnügen haben, auch im Stande seyn werden, unser Bestes unmittelbar, oder mittelbar zu befördern. Daraus leitete er gewisse Pflichten ab, die er durch Stellen der Bibel bestätigte, und zwar 1) daß man die Freundschaft mit Christen und solchen, durch welche man gebessert werden kann, der Freundschaft anderer, die ohne Versündigung, oder Theilnehmung daran nicht bestehen möchte, weit vorziehen soll. Ps. 1, 1. 15, 4. 101, 3. Jak. 4, 4. 2) Daß man Freunde behutsam und sorgfältig prüfe und wähle, jedoch dabei das Beste hoffe, und Argwohn vermeide. Sprüchw. 14, 20. 19, 6 f. 17, 17. 3) daß man einen treuen Freund hochachte, seine Fehler übersehe, an ihm theilnehme, ihn auf keine Weise beleidige, seinen Nutzen eifrig suche, offen und vertraulich gegen ihn sei. Matth. 5, 46. Joh. 15, 15. Sir. 6, 14. 4) Daß man seinen Umgang nach der Fähigkeit und Beschaffenheit des Freundes einrichte, ihn nicht misbrauche, ihm nicht lästig werde, nicht mehr von ihm fordere, erwarte und annehme, als ihm möglich ist, oder ohne seinen eigenen Schaden geschehen kann, aber dabei alles ungegründete Mistrauen ge-

gen ihn vermeide. Phil. 1, 7 f. 4, 14. 2 Kor. 6, 11—17. 11, 11 f. 2 Sam. 23, 17 *).

Joh. Pet. Miller hält die Erklärung der Pflichten gegen Freunde, bei dem Gebote des Erlösers von der Liebe aller Menschen, fast für überflüssig. Er handelt daher diese Lehre verhältnißmäßig kurz und einseitig ab. Er giebt selbst zu, daß Jesus nicht für nöthig gehalten habe, die Freundschaftspflichten den Bürgern seines Reichs besonders vorzuschreiben. Er hält aber dies für gar keinen Mangel seiner Moral. Er beruft sich auf das evangelische Gesetz der allgemeinen Menschenliebe, und wendet es auf die Freundschaft an. Diese erklärt er nicht für eine allgemeine und sehr wichtige Pflicht, weil sie in mehreren Rücksichten nicht von dem Menschen abhänge. Er beschreibt die Schwierigkeiten, die Gefahren und die Zartheit der Freundschaft, durch welche sie leicht geschwächt, oder aufgelöst werden kann, sehr nachdrücklich. Er hält eine ganz vollkommene Freundschaft unter Menschen nicht für möglich. Er glaubt nicht, daß viele Regeln hier viel nützen können. Er sagt selbst: „Man muß sich nicht sowohl selbst viele Mühe geben, oder viel Geschäftigkeit anwenden, um Freunde und Vertraute zu erlangen, als vielmehr nur diejenigen auf eine gute Art annehmen, die uns die Vorsehung selber zuführt. Außerdem behalte man seine Freiheit, und gehe mit mehreren rechtschaffenen Personen mit einer Art der Vertraulichkeit um, bei der man nichts wagt. Wir könuen uns alle, unter mehreren vertheilte Vollkommenheit zu Nutze machen, anstatt, daß es kaum zu hoffen ist, daß wir so viele Voll-

*) Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen, oder theologische Moral. Halle 1750. S. 150.

kommenheiten in einer einzigen Person beisammen und vereiniget antreffen sollten. Wir müssen daher nicht sowohl unsere Freunde werben, als sie vielmehr nur gut aufnehmen, wenn sie von selbst durch unsere Tugend gereizt, einen besonderen Platz in unserem Herzen suchen.“ Er fordert zwar zur Freundschaft Tugend und Religion, er betrachtet sie als ihr sicherstes Band, und den wahren Christen als den besten Freund. Aber er spricht fast spottend von denjenigen, welche alle Rücksicht auf Vergnügen und Nutzen von der ächten Freundschaft ausschließen, und beschuldiget sie, daß sich nur die etwas feinere Stimme der Eigenliebe in dieser Behauptung ausdrücke, daß sich diese Menschen in der göttlichen Grösse selbst unaussprechlich gefallen, und allemal gut für sich sorgen, wenn sie sich Freunde von dieser Denkungsart wählen, die um den Ruhm der Edelmüthigkeit wetteifern. Er bemerkt, daß man auch nur diejenigen so philosophiren hört, welche ihr Reichthum und vornehmer Stand vor der kleinen Erniedrigung bewahre, Wohlthaten von andern anzunehmen. Er denkt dabei vorzüglich an Brittische Moralphilosophen wie Shaftesbury und Hutcheson.

Uebrigens behauptet er, der Freund des Christen müsse zuvörderst Gottes Freund seyn, oder man müsse wenigstens die Absicht und Hoffnung haben, ihn dazu zu machen, indem es nicht möglich sei, in der vertrauteren Gesellschaft eines Menschen, der Gott nicht wahrhaft fürchte, ein unverletztes Gewissen zu behalten, oder vor der Gefahr gesichert zu bleiben, daß man nie aus Gefälligkeit etwas Sündliches begehen werde. Und dabei beruft er sich auf Ps. 1, 1 f. 15, 4. 101, 3. Jak. 4, 4. 2 Chron. 20, 35 f. 19, 2. Uebrigens läßt er auch hier ein-

fließen, daß, wenn der Freund nicht Gottes Freund sei, mit der Gewissensruhe zugleich der wichtigste Zweck der Freundschaft, das unschuldige Vergnügen, wegfalle.

Für einen Freund in der Noth einen Theil seines Vermögens, gewisse Güter und Vortheile aufzuopfern, hält er für recht, aber selbst darüber zu Grunde zu gehen, und sich ausser Stand zu setzen, für seine Familie zu sorgen, den Freund über Alles zu lieben, und den Pflichten gegen ihn alle andere nachzusetzen, für thöricht und unrecht. Er erklärt es auch ausdrücklich für pflichtwidrig, daß ein Mensch sein Leben aufopfere, um die zeitliche Wohlfahrt, oder das Leben seines Freundes zu retten, und nimmt nur den einigen, sehr seltenen Fall aus, wo wir das ewige Leben unserer Brüder durch den Verlust unsers zeitlichen retten können *).

Das ist doch nicht das Gemeine und Gewöhnliche; es hat eine gewisse Eigenthümlichkeit an sich, und verdiente daher, angeführt zu werden. Uebrigens hätte man allerdings in der Fortsetzung der Mosheimischen Sittenlehre eine tiefere Ergründung, eine vielseitigere und mehr in den Geist des Christenthums eingehende Behandlung erwarten sollen.

Reinhard untersuchte diesen Gegenstand mit mehr Umfassung, Gründlichkeit und Gelehrsamkeit. Er ging auch hier, wie er überhaupt in der Moral zu thun pflegte, in die Geschichte der Lehre ein, und zog die Literatur fleissig zu Rath. Er sprach von der Freundschaft mit großer Wärme, bemerkte,

*) Fortsetzung von Mosheims Sittenlehre der heil. Schrift VII. S. 426—443.

daß man ihr unter den rohesten Völkern bewunderns=werthe Opfer gebracht, ihr zu allen Zeiten die hei=ligsten Rechte zugestanden habe, daß sie der Ehe den dauerhaftesten Reiz und die süßesten Freuden schen=ke, daß sie überall die besten Menschen vereiniget, zur Veredlung der menschlichen Natur ungemein viel beigetragen habe, daß alle Religionen sie in eben dem Grade begünstiget haben, in welchem sie selbst rein, und dem Wohle des menschlichen Ge=schlechts förderlich waren. Im Allgemeinen ver=steht er unter Freundschaft eine Verbindung, die wir mit Personen unterhalten, gegen welche wir einen solchen Grad von Zuneigung und Achtung empfinden, daß wir bereit sind, sie an allen, was uns wichtig ist, Theil nehmen zu lassen, und ähnliche Gesinnungen derselben gegen uns durch jede Art der Gefälligkeit zu verdienen. Den Grund dieser Zu=neigung findet er aber nicht immer und ganz in den Vorzügen, die man an einem andern entdeckt, son=dern gewöhnlich in etwas Unwillkührlichem, in ei=ner oft unerklärlichen Uebereinstimmung der Herzen. Er nimmt die Freundschaft nicht in dem strengsten stoischen Sinne, er unterscheidet verschiedene Ar=ten, sofern sie entweder in angenehmen, oder nützlichen, oder tugendhaften Eigenschaften des Andern ihren Grund hat. Die letzte nennt er die erhabenste, und gesteht übrigens zu, daß es Freundschaften geben könne, die zugleich zu allen drei Arten gehören. Eine ganz vollkommene Freundschaft hält er für ein Ideal, dem man sich in der Wirk=lichkeit nur nähern könne. Einen vorzüglichen Fleiß verwendet er auf den Beweis, daß das Christen=thum die wahre Freundschaft, von welcher Art sie auch seyn möge, nicht nur nicht untersage, sondern in jeder Rücksicht befördere und ver=

edle. Er beruft sich deshalb darauf, daß das Christenthum keine natürliche Neigung in uns unterdrücke, sondern jede verbessere und bilde, daß das Gebot der allgemeinen Menschenliebe die Freundschaft gar nicht aufhebe, sondern eine innigere Vertraulichkeit und Gemeinschaft mit einigen wenigen Menschen zulasse, daß Jesus selbst das Beispiel davon gegeben, und seine Apostel dazu unter sich ermahnt, daß niemand zur wahren Freundschaft aufgelegter seyn könne, als der Christ, und daß keine von den angegebenen drei Arten der Freundschaft den Vorschriften des Evangeliums widerspreche. Die Gründe aber, warum sie im N. T. nicht ausdrücklich geboten werde, findet er darin, weil sich eine Sache, die so sehr von besonderen Empfindungen und Bedürfnissen des Einzelnen und von Umständen abhänge, nicht gebieten lasse, weil das Christenthum eine Verfassung in der Gesellschaft einführen will, bei welcher nicht jeder Mensch Freundschaftsverbindungen einzugehen braucht und verpflichtet ist, indem, je allgemeiner die christliche Bruderliebe herrscht, man desto mehr in jedem Mitchristen einen Freund habe, und desto gewisser sich in der Gesellschaft auch ohne engere Freundschaft wohlbefinde. Die christliche Freundschaft beschreibt er als diejenige Verbindung, wo ein Paar Menschen, die eine ganz besondere Hochachtung und Zuneigung gegen einander empfinden, alle Pflichten der christlichen Bruderliebe in dem höchsten Grade einander beweisen, welchen die Umstände erlauben, und daher alles mit einer Vertraulichkeit theilen, welche nur bei dem engsten Verhältnisse möglich ist.

Ich finde aus der Theorie dieses Moraltheologen nur noch dasjenige anzuführen für nöthig, was

er von der Pflicht der so genannten brüderlichen Bestrafung sagt. Er hält es bei der Freundschaft aus und zur Tugend für eine der wichtigsten Obliegenheiten, gegen die Fehler des Freundes nicht gleichgültig zu seyn, ihnen mit Freimüthigkeit, schonender Liebe und behutsamer Klugheit entgegen zu arbeiten, den Freund, der sich in sittlichen Gefahren befindet, nachdrücklich zu warnen, aber selbst auch solche Zurechtweisungen und Warnungen von ihm mit Sanftmuth anzunehmen und zu benutzen. Er widerspricht aber der Behauptung, daß der Christ verpflichtet sei, wo nicht alle Menschen, doch alle Mitchristen wegen ihrer Verirrungen und Vergehungen brüderlich zu bestrafen, sie ihnen sanft und liebreich vorzuhalten, sie zurechtzuweisen und auf den Weg der Tugend zurückzuführen *). Er findet nicht, daß die Stellen der heil. Schrift, auf welche man sich deshalb beruft, diese Pflicht beweisen. Gal. 6, 1 — 5. 1 Theſſ. 5, 14. 2 Br. 3, 13 — 16. Ebr. 10, 24. Jak. 5, 19 f. Matth. 18, 15 — 17. Er bezieht diese Stellen auf die damals noch kleinen Gemeinden der Christen, deren Mitglieder sich als festverbundene Freunde betrachteten, und sehr vertraulich mit einander umgingen. Er giebt zu bedenken, was vorausgesetzt wird, wenn man mit einigem Rechte und mit Hoffnung eines glücklichen Erfolgs die brüderliche Bestrafung anwenden will, nämlich, daß man von den Umständen des andern genaue Kenntniß habe, um nicht etwa für Fehler zu halten, was es nach seiner Situation nicht ist, daß man vom Character desselben unterrichtet sei, um seine Vorstellungen danach einrichten zu können, daß man eine günstige Veranlassung dazu habe,

*) Man sehe unter andern *La Placette* Essais de morale T. IV. disc. 8. 11, 12.

weil sonst die Bestrafung von dem andern als Beschimpfung aufgenommen werden kann, daß man selbst ein entschiedenes und von dem Andern anerkanntes Ansehen besitze, weil man sonst nur Spott, oder Unwillen bei ihm erregen werde. Daraus schließt er, daß diese Bestrafung nur in genaueren und freundschaftlichen Verbindungen Pflicht seyn könne *).

Die Reformation und der Protestantismus gaben wirklich Veranlassung, daß man auch die Lehre von der Freundschaft mehr in ihrer Beziehung auf die heilige Schrift betrachtete, und aus ihr entwickelte, wodurch dann auch die philosophische Forschung darüber mehr gereizt und geschärft wurde.

Unter den kleineren Christensecten verdienen hier die Unitarier, die Quäcker und die Herrnhuter, aus gewissen Ursachen, eine besondere Aufmerksamkeit. Die erste freilich nur aus dem Grunde, weil unter ihnen ein Schriftsteller aufstand, der zu einer Zeit, wo dieser Gegenstand wenig beachtet wurde, ihn sehr ausführlich und systematisch abhandelte. Es war Grundsatz dieser Parthei, daß das Christenthum zwar eine wahre, übernatürliche, mit eigentlichen Wundern begleitete Offenbarung sei, daß es aber gar nichts enthalte, was mit der Vernunft und der richtigen Philosophie streite, daß es jedoch noch weiter, als sie, führe. Daher beschäftigten sich ihre Gelehrten und Theologen viel mit Philosophie, legten unter ihrer Leitung die heilige Schrift aus, und fanden, daß gewisse fast allgemein in den Kirchen angenommene Lehren der Vernunft und heil. Schrift widersprechen.

*) System der christlichen Moral. III. 5. A. S. 466—489. vergl. I. 666—670. II. 438—440.

Dies führte sie auch auf das Studium der philosophischen Moral. Der gedachte Schriftsteller war Crell. Er gab in Einem Werke eine Aristotelische, nach der Norm der heil. Schrift verbesserte, und eine Christliche Ethik, oder Erklärung der Tugenden und Laster, welche in der Bibel erwähnt werden, heraus *). In dem ersten Buche nun wird die Lehre von der Freundschaft sorgfältig und zusammenhängend ausgeführt **). Es wird nicht bloß die Theorie des Aristoteles übersetzt und wiederhohlt, sondern erklärt und weiter entwickelt, zuweilen auch verbessert. Auch in dem zweiten Buche kommt wenigstens Einiges dahin Gehörige vor. Ich habe hier nach dem, was schon in dieser Geschichte vorgekommen ist, nur Weniges auszuzeichnen.

Dahin gehören einige casuistische Fragen, welche aufgeworfen und aufgelöst werden, und von welchen ich nur einige auswählen will.

*) *J. Cirelli* Germani Ethica Aristotelica, ad sacrar. litterar. normam emendata. *Ejusdem* Ethica christiana, seu explicatio virtutum et vitiorum, quorum in libris sacris fit mentio. Selenoburgi. Diese Ausgabe, welche ich gebrauche, hat keine Jahrszahl. Man sehe von diesem Buche: *Vogt* Catalogus libror. rarior. p. 192. *Bünemanni* Catalog. p. 106. *Sandii* Biblioth. Antitrin. p. 116. wo auch die verschiedenen Ausgaben desselben angeführt werden. In Baumgartens Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek III. S. 213. wird gesagt, dies Buch sei zuerst 1650 zu Amsterdam (denn Selenoburgi ist erdichtet) herausgekommen. Sie steht auch in der Biblioth. fratr. Polonor. T. IV. Baumgarten beschreibt eine jüngere Ausgabe Cosmopoli 1631. wobei sich Crells, des wahren Verfassers, Leben und auch der Rakauische Katechismus findet.

**) p. 215.—248.

Hat Aehnlichkeit, oder Unähnlichkeit mehr Kraft in der Freundschaft? An sich hat jene mehr Kraft zur Schliessung und Verbindung, diese zur Auflösung. Doch geschieht zuweilen das Gegentheil, weil die Aehnlichkeit auch wohl den Vortheilen, dem Lobe und der Ehre des andern im Wege steht, weil sich die Freunde diese Güter zuweilen schmälern, oder entziehen, weil die Aehnlichkeie manchmal hindert, von dem andern das zu erlangen, was man bedarf. Daher ist die Freundschaft des Nutzens gewöhnlich unter Ungleichen.

Sollen wir von den Feinden unserer Freunde auch Feinde seyn? Bei Christen hat diese Frage keine Schwierigkeit: denn sie sollen niemands Feind seyn. Aber auch sonst ist es nicht zu billigen: denn 1) es ist ungerecht, er ist vielleicht unschuldig, hat uns nicht beleidiget, sich vielleicht um uns verdient gemacht, 2) wir müßten alsdann auch den Freund hassen, der unsern Freund haßt, besonders wenn er es nicht aus gerechter Ursache thut, und so müßten wir wegen Eines Verbrechens eines Freundes beide Freundschaften aufgeben, 3) wir sollen vielmehr in der Freundschaft beider beharren, um sie leichter unter sich auszusöhnen, den Fehlenden freier erinnern und bessern zu können, was auch dem Staate oft sehr nützlich ist, 4) Zuweilen zwingt uns die Nothwendigkeit, in der Freundschaft unsers Feindes zu beharren z. E. wenn er Vater, Obrigkeit, Herr ist. Man darf also die Freundschaft mit dem Feinde des Freundes fortsetzen, aber nicht zum Nachtheile von diesem, ohne Verschwörung wider ihn, und so, daß man ihn so viel möglich vertheidigt, und die Aussöhnung herbeizuführen sucht.

Soll der Rechtschaffene sich selbst am meisten lieben? Die Selbstliebe ist fehlerhaft, wenn einer

gemeine Güter: Reichthümer, Ehrenstellen, Wollüste als die vorzüglicheren sich zueignet, andere betrügt, ehrgeizig, ungerecht, ausschweifend wird. Löblich aber ist die Selbstliebe, wenn einer durch wahre Güter, durch Weisheit, Tugend, Unsterblichkeit andere zu übertreffen sucht. Derjenige liebt sich selbst wahrhaftig, der seinen edelsten Theil liebt, und sich wahre Güter wünscht und verschafft. In diesem Sinne ist die Frage zu bejahen, und sollen alle am meisten sich selbst lieben: denn so würden alle in die Wette aufs rechtschaffenste leben, sich und andern am nützlichsten seyn, ihnen auch gemeine Güter gönnen, und selbst ihr Leben für Freunde lassen.

In Crells christlicher Ethik kommt nur wenig von der Freundschaft vor. Es würde hier besonders darauf ankommen, wie er diese Lehre aus der heil. Schrift ableitet, oder durch sie erläutert; ich finde aber hier nur Folgendes anzuzeigen. Man soll in der Wahl des Umgangs behutsam seyn, damit wir nicht etwa von demjenigen, den wir für unsern Freund halten, verrathen und hintergangen werden. Diese Vorschrift hat auch Christus seinen Jüngern gegeben, Matth. 10, 16 ff. Er selbst traute vielen nicht, weil er sie kannte. Joh. 2, 23. f. Gleiche Ermahnungen giebt auch Paulus 2 Tim. 4, 15. 2 Kor. 11, 26. Die Prüfung und vorsichtige Wahl der Freunde wird Sprüchw. 2, 9. f. Sir. 6. eingeschärft.

Der Quäker wird hier nur deswegen gedacht, weil sie einen Bund der Freundschaft unter sich stiften wollten, und ihn gern unter dem ganzen menschlichen Geschlechte hätten stiften mögen. Sie erkannten die natürliche Gleichheit aller Menschen an, und wollten das Gefühl derselben verbreiten und

geltend machen. Sie fanden in jedem Menschen einen Funken des göttlichen Lichts, oder Worts, welches zur wahren Erkenntniß Gottes, und zu einem rechtschaffenen, frommen Sinne und Lebenswandel anweist. Zur Kirche rechneten sie alle dadurch erleuchtete und geheiligte Menschen in allen Zeiten und Gegenden und unter allen Völkern. Alle Menschen sollten sich als gleich achten und lieben, weil sie alle gleiche innere Würde und Bestimmung haben, in Eintracht, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Offenheit, Treue leben, sich aufs Wort glauben, sich auf keine Weise vor einander erniedrigen, nicht kriechen und schmeicheln, und nur auf wahre Güter einen Werth setzen. Wenn Brüder in gesellschaftlicher Verbindung leben, so soll einer den andern wegen seiner Fehler warnen und ermahnen, und, wenn dieser sich nicht bessert, so soll er nicht mehr als Mitglied anerkannt werden. Das sind lauter Bedingungen ächter Freundschaft.

Die Brüdergemeinde bezeichnet schon durch ihren Namen einen sittlichen Bund. Durch Liebe zu Gott, Christus und den Menschen sollten alle Mitglieder innig verbunden seyn. Jedes sollte an der Besserung, und an dem zeitlichen und ewigen Wohle des anderen arbeiten, brüderliche Ermahnung, Warnung, Zurechtweisung sollte unter ihnen im Gange seyn. Für die Erziehung und Bildung der verschiedenen Lebensalter, Geschlechter, Stände sollte gesorgt, und eine gesellschaftliche Aufsicht geführt werden. Zucht und Ordnung sollte in dieser Gesellschaft strenge erhalten werden, aber verbunden mit Liebe, Mitleiden, Bitte, Ermahnung. Das Regiment dieser Gemeinde sollte ein Herzensregiment seyn. Der Grund des göttlichen Lebens und Wandels sollte tief in der Gemeindeglieder Herzen ge-

pflanzt, und die Kirchenzucht sollte nur ein liebevolles Band seyn, das die Mitglieder zu Einer Familie vereinigt *).

Es ist nun noch von neueren Philosophen zu reden.

In Spinozas Ethik hatte die Freundschaft eigentlich keine Stelle. Er weiß (und zwar in dem Capitel von den Affecten) nur davon zu reden, daß, wenn die Seele einmal zwei Affecte zugleich gehabt habe, sie, wenn sie den einen wieder bekommt, auch den andern dazu bekommen werde, daß daher ein jedes Ding zufälligerweise Ursache der Freude und Begierde, oder der Traurigkeit und des Abscheus werden könne, daß wir gewisse Dinge lieben, oder hassen, ohne daß uns die mindeste Ursache davon bewußt ist, bloß aus einer natürlichen Freundschaft, oder Feindschaft, Sympathie, oder Antipathie. Dahin rechnet er auch diejenigen Gegenstände, welche uns bloß deswegen in Freude, oder Traurigkeit setzen, weil sie etwas Aehnliches mit denjenigen Gegenständen haben, die eben denselben Affect in uns zu erregen pflegen. Er versteht unter dieser natürlichen Freundschaft und Feindschaft keine verborgene, sondern bekannte und offenbare Eigenschaften **).

Montagne hatte die höchste Idee von der Freundschaft, er glaubte sie selbst mit Boetie realisirt zu haben, den er deshalb in dem berühmten

*) S. besonders Ratio disciplinae unitatis fratrum, oder Grund der Verfassung der evangelischen Brüderunität, von Joh. Lorez. Barby 1789. S. 168 ff.

**) Ethic. P. III, 14—16.

Capitel seiner Versuche verewigte *). Hier war ein Fall, wo eigene Erfahrung und Empfindung die Theorie leitete, und beide sich wechselseitig bestätigten. Es würde etwas Wesentliches in dieser Geschichte fehlen, wenn nicht sowohl die Theorie, als auch das Bild, welches dieser Mann von seinem Freunde und seiner Verbindung mit ihm aufstellt, in der Kürze wiedergegeben würde.

Montagne spricht den Namen der Freundschaft allen Verbindungen ab, welche aus Wollust, Eigennutz, Noth geschlossen werden, und andere Ursachen und Zwecke haben, als die Freundschaft selbst; er behauptet ausdrücklich, daß die vier Arten der Freundschaft, welche das Alterthum anzunehmen pflegte, weder getrennt, noch zusammengenommen den wahren Character der Freundschaft an sich haben, nämlich die Verbindungen des Naturverhältnisses, der Geselligkeit, des Gastrechtes, der physischen Liebe. Die Ehrerbietung, die das Kind dem Vater schuldig ist, findet er nicht mit eigentlicher Freundschaft verträglich. Die ganz vertrauliche Mittheilung, von welcher sie ihre Nahrung nimmt, kann nach seiner Meinung unter Eltern und Kindern wegen des großen Abstandes der Jahre, und anderweitiger Verhältnisse und Pflichten nicht Statt finden, Belehrungen und Warnungen, welche zu den vornehmsten Freundschaftspflichten gehören, können und dürfen vom Kinde zum Vater nicht eintreten. Unter Geschwistern treten oft unvermeidliche Collisionen ein, welche die Freundschaft hindern. Vater und Sohn, auch Brüder können von ganz entgegengesetzten Gemüthsarten seyn. Zu den so ge-

*) L. I. chap. 27.

nannten Freundschaften unter Verwandten verbinden Gesetze und Pflichten der Natur, freie Wahl findet hier nicht Statt, wie bei der Herzensfreundschaft. Die Neigung zum weiblichen Geschlechte entspringt zwar aus eigener Wahl, aber sie ist feurig, heftig, angreifend, ungleich und unstet, da hingegen in der Freundschaft eine überall verbreitete, aber gemäßigte und sich gleiche, Wärme ist. Die Liebe ist ein ungestümes Begehren, welches, sobald es sich in Freundschaft verwandelt, verraucht, und durch Genuß abnimmt. Die Freundschaft giebt in demselben Maaße Genuß, als sie begehrt. Sie wächst, als etwas Geistiges, durch Genuß. Die Ehe ist ein Handelscontract, der nur bei dem Eingehen frei, dessen Dauer aber gezwungen ist, weil sein Widerruf von andern Rücksichten, als unserm Wollen abhängt, und der gewöhnlich aus verheimlichten Absichten geschlossen wird. In der Freundschaft aber ist kein Handel, oder Geschäft, als über die Freundschaft selbst. Das schöne Geschlecht ist auch gewöhnlich zur Unterhaltung nicht so gut geeignet, und nicht so fest, daß ein Mann eigentliche Freundschaft mit demselben schließen könnte. Die Knaben- und Jünglingsliebe der Griechen war entweder verbrecherisch, oder, wo auch nicht, doch nie eigentliche Freundschaft. In dieser vermischen und schmelzen sich die Menschen so in einander, daß ein so durchaus Zusammengesetztes daraus wird, daß auch die Spur der Nath, welche sie an einander geheftet hat, verschwindet. In der wahren Freundschaft verdienen die Dienste und Wohlthaten, die man einander erweist, kaum, daß man sie erwähne, die Willen beider sind verwechselt; so wie die Freundschaft, die ich zu mir selbst trage, durch die Hülfe, die ich mir im Nothfalle suche, nicht verstärkt wird;

so wie ich mir selbst keinen Dank für den Dienst weiß, den ich mir leiste, eben so vernichtet die Vereinigung ächter Freunde das Andenken und selbst das Gefühl solcher Dienstleistungen, ja selbst die Worte, welche Frost und Entfernung verursachen, als: Wohlthaten, Verbindlichkeit, Erkenntlichkeit, Dank ꝛc. Da Alles unter ihnen gemeinschaftlich ist, Wille, Denkart, Urtheil über vorkommende Dinge, Güter, Ehre, Leben, und ihre äußere Sorgfalt nur zwei Gegenstände hat, eine Seele nämlich und zwei Körper, so können sie sich einander weder etwas leihen, noch geben. Wenn in der wahren Freundschaftsverbindung der Eine dem Andern etwas zu schenken hätte, so wäre es der, welcher die Wohlthat empfängt, der seinen Genossen verbindlich machte. Denn Einer würde dem Andern vor allen Dingen sich verbindlich zu machen suchen durch Wohlthun, sowohl der, welcher die Materie und Gelegenheit giebt, als der, welcher der Freigebige ist, indem er seinem Freunde das Vergnügen macht, was er seinerseits am meisten wünscht. Die vollkommene Freundschaft ist untheilbar. Jeder von beiden übergiebt sich seinem Freunde so gänzlich, daß ihm nichts übrig bleibt, was er einem andern geben könnte. Es thut ihm vielmehr leid, daß er nicht zwei = drei = vierfach sei, daß er nicht mehr Seelen habe, als Eine, und mehr als Einen Willen, um das Alles dem einzigen Gegenstande zu übertragen. Alltagsfreundschaften lassen sich theilen, man kann in dem Einen die Schönheit lieben, in dem Andern die sanften Sitten, in einem andern die Freigebigkeit, in diesem die Zärtlichkeit des Vaters, in diesem die des Bruders ꝛc. Bei derjenigen Freundschaft aber, welche sich der Seelen bemächtiget, und sie unumschränkt regiert, ist es unmöglich, daß sie

zweifach sey. Wenn deine zwei Freunde zu gleicher Zeit Beistand von dir verlangten, welchem von beiden würdest du zu Hülfe eilen? Wenn sie Pflichten, die sich widersprechen, von dir forderten, welche würdest du vorziehen? Wenn dir der Eine ein Geheimniß vertraute, das dem Andern zu wissen nützlich wäre, wie würdest du dich dabei benehmen? Die einzige, höchste Freundschaft läßt keine Verbindung der Seele weiter zu. Das Geheimniß, welches ich zu bewahren geschworen habe, kann ich ohne Meineid dem mittheilen, der mein anderes Ich ist. Es ist kein kleines Wunder, sich selbst zu verdoppeln; diejenigen kennen seine Größe nicht, welche hier von Tripliren schwatzen. Wer für bekannt annimmt, daß ich von Zweien den Einen eben so stark liebe, als den Andern, und daß jeder von ihnen sich unter einander, und mich eben so liebt, als ich sie, der vervielfacht in der Seelenbrüderschaft eine Sache, die nur einfach und einzig, und wovon Eine noch dazu die seltenste ist, die man auf dieser Welt finden kann. Montagne hat einen so hohen Begriff von der Freundschaft, daß er selbst sagt, die Meinungen, die das Alterthum darüber hinterlassen habe, kommen ihm gegen die Gefühle, die er davon habe, seicht und flach vor.

Ich will nun die zerstreuten Züge sammeln, aus welchen das Gemählde seiner Freundschaft mit de la Boetie hervorgeht.

Unsere Freundschaft war so innig und vollkommen, daß man gewiß von viel dergleichen nicht lesen wird, und unter den Menschen heutiges Tages findet sich davon gar keine Spur mehr. Um eine solche Freundschaft zu stiften, werden so viele Zufälligkeiten erfordert, daß es schon viel ist, wenn das Glück

solche nur alle dreihundert Jahre Einmal zusammentreffen läßt. — Wenn man in mich dringt, zu sagen, warum ich meinen Boetie liebte, so fühle ich wohl, daß sich das nicht anders ausdrücken läßt, als wenn ich antworte: Weil Er es war, und weil Ich es war. Es ist dabei etwas, was über meinen Verstand geht, und alles, was ich besonders davon sagen kann, ist: diese Vereinigung ward durch eine unbegreifliche, unwiderstehliche Macht vermittelt. Wir suchten uns, bevor wir uns gesehen hatten, und zwar durch Aehnlichkeiten in der Gemüthsstimmung, die wir von einander hörten, und welche auf unsere Neigung stärker wirkten, als nach ihrem berechneten Verhältnisse zu erwarten gestanden hätte: ich glaube, es geschah auf Verordnung des Himmels. Wir umarmten uns durch unsere Namen, und bei unserer ersten Begegnung in einer großen Stadtgesellschaft fanden wir uns so an einander gezogen, so bekannt mit einander, so verbunden, daß von der Stunde uns nichts so nahe, als Wir uns, einer dem Andern war. Da unsere Verbindung nur so kurz von Dauer seyn sollte, und so spät begonnen hatte (denn wir waren schon im Alter vorgerückt), so hatte sie keine Zeit zu verlieren, und durfte sich nicht nach dem Muster der schlaffen und regelgerechten Freundschaften richten, wobei so viele Behutsamkeit und lange vorausgehende Bekanntschaft erfordert wird. Diese hier hat keine andere Idee, als von sich selbst, und kann sich auf nichts anders beziehen, als auf sich selbst. Es ist nicht eine besonders beabsichtigte Sache dabei, nicht zwei, nicht drei, nicht vier, nicht tausend, es ist gleichsam eine Quintessenz aus allem diesen Gemische, welche sich meines ganzen Willens bemächtigt hatte, und ihn dahin trieb, sich ganz in den seinigen zu stürzen,

und darin zu verlieren, und der, nachdem er sich völlig des seinigen bemächtiget, denselben gleichfalls antrieb, sich in den meinigen zu stürzen und zu verlieren. — Wenn ich das Uebrige meines Lebens, das ich zwar durch die Gnade Gottes, ganz gemächlich und bequemlich, und, außer dem Verluste eines solchen Freundes, frei von drückendem Kummer, mit ganz ruhigem Gemüthe hingebracht habe, indem ich das, was mir der Himmel bescheerte, mit Danksagung genoß, und nicht mehr Ueberfluß begehrte; wenn ich es durchgängig mit den vier Jahren, da mirs so gut ward, des süßen Umgangs mit diesem Manne zu genießen, vergleiche, so ists ein bloßer Rauch, nichts weiter, als eine dunkle, freudenleere Nacht. Seit dem Tage, da ich ihn verlor:

> — quem semper acerbum,
> Semper honoratum (sic Dî voluistis) habebo
> Virg. Aen. 5.

schleich' ich hinwelkend umher, und die Freuden selbst, die sich mir darbieten, anstatt mich aufzuheitern, verdoppeln meinen Schmerz über seinen Verlust. Wir gingen beständig zur Hälfte: mich dünkt, ich raube ihm jetzt seinen Antheil,

> Nec fas esse ulla me voluptate hic frui
> Decrevi, tantisper dum ille abest meus particeps.
> Terent. Heaut. Act. 1. scen. 1.)

Ich war dergestalt daran gewöhnt, überall selbander zu seyn, daß mir deucht, ich sei nur noch halb.

Illam meae si partem animae tulit
Maturior vis, quid moror altera,
Nec carus aeque, nec superstes
Integer? Ille dies utramque
Duxit ruinam —

Horat. Od. 17. l. 2.

Bei jeder Handlung, bei jedem Gedanken finde ich Gelegenheit zu dieser Klage, so wie Er gethan haben würde, wenn er mich überlebt hätte: denn, so wie er mich in jeder Wissenschaft und Tugend weit übertraf, so that ers auch in der Freundschaft.

Quis desiderio sit pudor aut modus
Tam cari capitis

Hor. Od. 14. l. 1.

— O misero frater ademte mihi!
Omnia tecum una perierunt gaudia nostra,
Quae tuus in vita dulcis alebat amor.
Tu mea, tu moriens fregisti commoda frater,
Tecum una tota est nostra sepulta anima,
Cujus ego interitu tota de mente fugavi,
Haec studia, atque omnes delicias animi.
Alloquar? Audiero numquam tua verba loquentem,
Numquam ego te, vita frater amabilior,
Aspiciam posthac? at certe semper amabo

Catull. eclog. 65. et 66.

Es ist wohl nicht leicht eine so hohe, schwärmerische Idee von Freundschaft aufgestellt, und zugleich als wirklich von einem Freunde so warm und rührend beschrieben worden, wie hier geschieht. Montagne ist ein ganz originaler Schriftsteller, er steht insofern einzig unter seiner Nation da. Es ist auch sehr schwer, seine Sprache und seinen Ton wieder zu geben, ich habe daher vorgezogen, die Uebersetzung von Bode zu gebrauchen, als selbst hier eine zu liefern.

Ein französischer Schriftsteller von anderer, jedoch gleichfalls edler Art, welcher hieher gehört, ist de Sacy. Er schrieb einen besonderen Tractat über die Freundschaft. *) Er kennt ältere und neuere Schriftsteller über diesen Gegenstand wohl, er will ihre in vielen Werken zerstreute Hauptideen zusammenstellen, und sie denjenigen vorlegen, welche sie nicht, oder wenig kennen, seine eigenen damit verbinden, und daraus ein Ganzes bilden. Ihm schien Cicero der einige zu seyn, welcher über diese ganze wichtige Materie einen besondern Tractat geschrieben habe. Er erhebt ihn sehr, glaubt aber, daß er den Gegenstand nicht erschöpft habe. Er fürchtet, daß einige finden werden, er selbst habe durch das Bestreben, die Freundschaft vollkommener zu machen, sie in eine schöne Chimäre verwandelt, und sein Buch verdiene eher den Titel: Idee eines Freundes, der sich nirgends findet, andere aber, welche eine bessere Meinung von der Menschheit haben, und im Vertrauen auf ihre eigenen Gesinnungen glauben, daß noch Tugend und Treue auf der Erde sei, werden ihm den Vorwurf machen, daß er zuweilen zu nachsichtig gewe-

*) Traité de l'amitié. à la Haye. 1703. 1712.

sen sei. Den ersten antwortet er, daß er nichts lehre, von welchem nicht ein jeder ohne Mühe das Princip in seinem eigenen Herzen finden könne, was nicht jeder gern in einem andern finden möchte, und wovon nicht vergangene Jahrhunderte und vielleicht auch das seinige Beispiele aufweisen, daß, wenn es auch keine so vollkommene Freundschaft gebe, als er beschreibe, es doch nützlich seyn könne, falsche Freundschaften zu bestreiten, und ein Ideal aufzustellen, dem sich die Menschen nähern können. Die zweiten bittet er, zu überlegen, daß überspannte Maximen zuweilen gerade durch die Menge derjenigen, welche sie nicht halten, die Uebertretungen autorisiren und befördern, daß aber gemäßigte durch die große Anzahl der Menschen, welche sie billigen und üben, der guten Sache beförderlich sind. Er handelt von der Natur der Freundschaft, von den zu ihr erforderlichen Eigenschaften, von der Vorsicht in der Wahl der Freunde, von den Pflichten in der Freundschaft, von ihren Grenzen und ihrer Unterordnung unter andere Pflichten, von ihrem Bruche, wenn man ihn nicht vermeiden kann, und von den Pflichten überlebender Freunde gegen Verstorbene. Er liefert in der Kürze ein fruchtbares, lehrreiches Buch für ein großes Publicum. Uebrigens ist er nicht so sehr mit demjenigen bekannt, was früher über diese Materie geschrieben wurde, als man nach seinen Aeußerungen erwarten möchte, und zu wünschen gewesen wäre. Auf die heilige Schrift läßt er sich gar nicht ein.

Die Freundschaft beschreibt er als die vollkommene Vereinigung der Herzen, welche durch Verdienst und Tugend gebildet, und Aehnlichkeit der Sitten befestiget wird.

Daß er nicht so strenge und schwärmerisch ist, wie Montagne, will ich sogleich an ein paar Beispielen zeigen.

Er widerlegt diejenigen, welche behaupten, daß wahre, vollkommene Freundschaft nur unter zwei Personen bestehen könne. Er spricht zwar von den Gründen, deren sie sich bedienen, mit Achtung, als: die Natur hat schon einer solchen Vereinigung zwischen zweien fast unübersteigliche Hindernisse in den Weg gelegt, sie aber unter einer noch größeren Anzahl zu stiften ist unmöglich; ein Mensch hat schon zu viel Mühe, mit sich selbst eins zu werden und zu bleiben, wie viel weniger wird er es mit andern werden können; die Vereinigung zweier Personen ist das Meisterstück der Natur, der Vernunft und des Glücks, welche sie gemeinschaftlich bilden, unter mehreren ist sie eine Chimäre; die wahre Freundschaft setzt Einen Willen unter zweien voraus, unter mehreren ist dies nicht möglich; die Interessen, die Leidenschaften, der Eigensinn haben zu verschiedene Richtungen, als daß sie mit gleichem Schritte sich nach Einem Ziele bewegen könnten; wenn widersprechende Pflichten die Freunde zu entgegengesetzten Dingen hinziehen, so muß das Band, welches sie verknüpfte, zerreißen. — Sacy findet aber doch diese Gründe nicht hinreichend. Er gesteht zwar zu, daß die Freundschaft unter zweien sicherer und den Zufällen weniger unterworfen ist, als zwischen mehreren, er hält sie aber doch auch unter diesen nicht für unmöglich. Er will nicht leugnen, daß hier mehr und mannichfaltigere Pflichten zu erfüllen sind, als dort, aber er hält sie doch nicht für unausführbar. Eine Vereinigung von mehr als zwei Willen dünkt ihn nicht unmöglich, weil sie ei-

nen gemeinschaftlichen Mittelpunct, die Tugend, haben können, welche ihre Eine Seele ausmacht.

Montagne hatte, wie wir gesehen haben, behauptet, daß man ein Geheimniß, welches man mit einem Eide niemand zu entdecken versprochen habe, ohne Meineid einem Freunde, der unser Ich sei, offenbaren könne. Sacy bestreitet diese Meinung mit folgenden Gründen. Niemals kann uns die Freundschaft berechtigen, die Pflicht gegen Gott zu übertreten. Erklärt jemand, ehe ihm ein Geheimniß anvertraut wird, daß er es vor seinem Freunde nicht verschweigen werde, und er empfängt es doch, so mag er sich beruhigen, sonst aber kann eine künstliche Auslegung nicht von einem Eide freisprechen. Es ist ein eitles Wortspiel, wenn einer sagt, sein Freund sei er selbst; diese Vereinigung besteht nur in der Idee, und hat nichts Reelles an sich, es giebt nichts dieser Art in der Natur. Der, welcher uns ein Geheimniß unter dem Eide des Stillschweigens anvertraute, dachte nicht an diese metaphysischen Einigungen der Freunde; man muß sich an seine klar erklärte Absicht halten, nicht aber an den allegorischen und gezwungenen Sinn, den man selbst seinem Eide beilegt, und von dem der andere nichts weiß. Selbst wenn man ohne Eid versprochen hat, ein unter dem Siegel der Verschwiegenheit anvertrautes Geheimniß nicht zu verrathen, muß man Wort halten. Ein Geheimniß ist ein Depositum, von welchem man keinen Gebrauch machen, das man nicht wie sein Eigenthum behandeln darf, auch nicht für den Freund, sonst begeht man einen Diebstal.

Die vollkommene Uebereinstimmung der Temperamente erachtet dieser Schriftsteller so wenig für

erforderlich zur Freundschaft, daß er vielmehr der Meinung ist, sie stehe derselben oft im Wege. Er fragt: Wenn zwei Freunde gleich melancholisch sind, welcher wird den anderen erheitern? Wenn sie eine gleiche Lebhaftigkeit haben, welcher wird sie mäßigen? Wenn sie beide den Widerspruch lieben, welcher wird sie eins machen? Wird nicht die Verschiedenheit ihrer Temperamente den Reiz ihrer Freundschaft erhöhen können? Er behauptet, daß Incompatilität der Temperamente etwas anders ist, als ihre Verschiedenheit, daß sie eher aus ihrer zu großen Conformität entspringt.

Dieser Schriftsteller hält überhaupt den Mittelweg zwischen Extremen. Ich finde hier sonst nichts aus dieser Schrift zu bemerken, als die Schlußworte: „Einige werden mir vorwerfen, daß ich aus der Freundschaft eine Kunst habe machen wollen, und mir sagen, daß uns das Herz die Liebe lehren muß, und daß man sie nicht gut aus Büchern lernen kann. — Ich weiß aber wohl, daß die Freundschaft eine Empfindung ist, und daß man das Empfinden nicht lernt, allein man kann doch eine Empfindung reinigen und berichtigen. Wäre dies nicht möglich, so würde die ganze Moral unnütz seyn. — Warum sollte eine Empfindung und Gesinnung, wie die Freundschaft, an welcher Vernunft und Tugend so viel Antheil haben, nicht durch Reflexionen unterstützt werden können, um sie zu vermehren, zu verstärken und zu leiten? Ich wollte keine Regeln zum Lieben geben, sondern nur diejenigen zurechtweisen, welche aus Mangel an guten Leitern sich in der Freundschaft verirren. Ich wollte durch die Erklärung ihrer Natur verhindern, daß man sich in ihr täusche, durch die Darstellung ihres Werths auf-

muntern, ihn zu suchen, und durch die Erklärung ihrer Pflichten zur Erfüllung derselben antreiben."

Später wurde in Frankreich eine andere Art von Moralphilosophie herrschend. Es war eine Lehre vom genießenden und glücklichen Leben, eine Theorie des Eigennutzes und der Selbstsucht. So wie die Philosophie überhaupt immer mehr empirisch wurde, also auch die moralische. Helvetius leitete ausdrücklich auch alle moralischen Begriffe und Urtheile, alle Tugenden und Laster bloß aus der Empfindung ab. Er behauptete ganz bestimmt, daß Selbstliebe, oder Eigennutz der einzige Beweggrund aller menschlichen Handlungen sei. Man kann von selbst vermuthen, auf welche Vorstellungen von der Freundschaft diese Philosophie leiten mußte. Lieben ist Bedürfniß, ohne welches keine Freundschaft ist: denn sonst wäre sie eine Wirkung ohne Ursache. Sie hat nach der Verschiedenheit der Bedürfnisse der Menschen auch verschiedene Beweggründe: Vergnügen, Geld, Ansehen, Umgang, Mittheilung und Unterstützung im Unglücke. Nur so kann man deutliche Begriffe von ihr machen. Einerlei Bedürfniß und folglich einerlei Freundschaft kann nicht leicht lange dauern. Aus der lebhaftesten Freundschaft kann man in den stärksten Haß verfallen. Wenn der Freund sich nicht mehr in dringenden Umständen befindet, so kann man ihn sogleich verlieren. Alles, womit wir umgeben sind, sucht uns in diesem Stücke zu betrügen. Es giebt Menschen, welche selbst auf ihre Gesinnungen gegen ihre Freunde sich viel einbilden, und sich romantische Vorstellungen von ihrer Freundschaft machen, bis die Gelegenheit sie und ihre Freunde aus der Verblendung reißt, und sie lehrt, daß sie nicht so

stark liebten, als sie selbst dachten. Diese Arten von Leuten wollen dafür angesehen seyn, als bedürften sie der Liebe, und als würden sie sehr lebhaft geliebt. Allein es ist dabei viel fliegende Hitze, nichts Anhaltendes. Bei dem ersten Anblicke wird man von den Tugenden des andern gerührt, die Gewohnheit macht fühllos. Die Freundschaft besteht in keinem beständigen Gefühle der Zärtlichkeit, bei Menschen ist alles veränderlich, unter den zärtlichsten Freunden giebt es frostige Zeiten. Die Freundschaft ist ein beständiger Wechsel warmer und kalter Empfindungen. Ein Mensch, der sich hierin selbst durch seine Einbildung bethört, wird viele Heuchler finden, die den Schein freundschaftlicher Gesinnungen annehmen, aber nur auf ihren Nutzen bedacht sind. Wollte man die Stärke dieser Empfindung mit erhabeneren Bildern mahlen, so würde man die Menschen gewöhnen, von ihren Freunden Vollkommenheiten zu fordern, welche der Natur unmöglich sind, und einem Hirngespinste nachzujagen. Die Freundschaft ist immer nur desto stärker, je stärker das Bedürfniß ist. Daher sind auch gewisse Regierungsformen, Sitten, Umstände und Zeitalter der Freundschaft zuträglicher, als andere. Es wird überhaupt einerlei Tugenden in verschiedenen Zeiten ein verschiedener Werth beigelegt, wegen des ungleichen Nutzens, den sie bringen. Man ist desto weniger der Freundschaft fähig, je weniger man von andern Leuten abhängt, und je besser man die Menschen kennt. Wenn gesagt wird, daß die Freundschaft doch kein physisches Bedürfniß sei, daß man einen Freund verlange, um in ihm zu leben, um unser Herz in das seinige auszuschütten, um eines Umgangs zu genießen, welchen die Vertraulichkeit immer angenehmer macht, daß diese Lei-

denschaft weder auf Furcht vor dem Schmerz, noch auf Hang zu sinnlichen Vergnügungen gegründet sei, so dient zur Antwort, daß der Reiz des Umgangs mit einem Freunde von dem Vergnügen herkomme, mit ihm von sich selbst sprechen zu können, und zwar im Glücke über die Mittel, sein Vermögen und Ansehen zu erhöhen, im Unglücke aber über die Wege, sich daraus zu befreien; da überhebt eine Unterredung mit ihm doch immer der langen Weile gleichgültiger Gespräche. — Die Freundschaft ist eben so, wie der Geldgeiz, der Ehrgeiz, der Stolz und andere Leidenschaften eine unmittelbare Wirkung des Gefühls *).

Auf solche elende, herabwürdigende Vorstellungen von der Freundschaft leitete eine rohe empirische Philosophie. Auf gleiche Begriffe leitete auch das System der Natur, welches offen den Materialismus und Fatalismus bekannte, nebst andern Schriften.

Desto wohlthuender ist es, sich zu den moralischen Principien und Systemen Englischer und Schottischer Philosophen zu wenden. Wir finden über die Freundschaft nicht sowohl Neues bei ihnen in den Bestimmungen der Sache selbst, als in ihrer Verbindung mit den obersten Grundsätzen. Schon Cumberland fand in dem Naturgesetze alle einzelnen Vorschriften, welche das Wohl der Völker, Staaten, Familien, Freunde und anderer Menschen, und die Ehre Gottes betreffen. Das allgemeine Wohlwollen, wovon das gegen den Freund ein besonderer Theil ist, und wozu uns die Natur auf

*) De l'esprit. III, 15.

alle Weise anleite, betrachtete er als das, womit die ganze Ethik anheben müsse *). Shaftesbury nahm dies Wohlwollen wenigstens mit unter die sittlichen Principien auf. Aber das Oberste in seiner Ethik war der moralische Sinn. Er betrachtete ihn als eine natürliche Anlage, an den Handlungen und Neigungen von andern und uns selbst ein Wohlgefallen zu finden, das Schöne an ihnen zu fühlen, sie um ihrer selbst willen zu lieben, an dem Gegentheile aber Misfallen zu finden. Von diesem Sinne leitete er alle moralische Erkenntniß ab, setzte das Wesen der Tugend in dem gehörigen Maaße und der Harmonie der wohlwollenden und selbstischen Neigungen, in der Unterordnung dieser unter jene, in dem Wohlgefallen an der moralischen Schönheit, ließ nur daraus wahre Glückseeligkeit für den Menschen entstehen. Von dieser Tugend schloß er die Selbstsucht und den Eigennutz gänzlich aus. Diese Theorie war der Freundschaft sehr günstig. Sie erschien als eine Anwendung des moralischen Sinns auf den Freund, als ein höherer Grad des Wohlgefallens an seinen und zugleich unsern eigenen liebenswürdigen und schönen Eigenschaften, und der Glückseeligkeit. Er sagte: „Wenn das Verlangen, Gutes zu thun, nicht an und für sich eine gute und edle Neigung ist, so weiß ich nicht, wie Tugend Statt finden kann. Wenn die Neigung edel ist, so macht man einen verkehrten Gebrauch von ihr, wenn man sie bloß auf die Belohnung lenkt, und uns Wunderdinge von der Gnade und Huld vorpredigt, welche die Tugend begleitet, da man uns doch so wenig von dem inneren Werthe und Gehalte der Sache selbst zeigt.

*) De legibus naturae. c. 6.

Aus dieser Veranlassung kommt er ausdrücklich auf die Freundschaft zu sprechen, und macht zugleich einen Angriff auf die christliche Moral. „Es kommt mir beinahe vor, daß man deswegen in unserer heiligen Religion einige der heroischen Tugenden so wenig in Anschlag gebracht habe, weil alle Uneigennützigkeit weggefallen wäre, wenn man ihnen einen Anspruch auf die unendlichen Belohnungen gegeben hätte, welche die Vorsehung durch die Offenbarung andern Pflichten bestimmte. Freundschaft und Eifer für das Vaterland sind bloß willkührliche Tugenden eines Christen, keine wesentliche Bestandtheile seiner Menschenliebe. Er ist nicht so sehr an die Angelegenheiten dieses Lebens gefesselt, er braucht sich in keine solche Verbindungen mit dieser niederen Welt zu verwickeln, die ihm nichts dazu helfen, der Erbe einer besseren zu werden. Sein Wandel ist im Himmel. Er bedarf keiner solchen überflüssigen Sorgen und Unruhen hienieden auf der Erde, die ihm den Weg dorthin versperren, oder ihn bei dem emsigen Geschäfte, die Rettung seiner armen Seele zu suchen, aufhalten könnten. Sollte aber doch der edlen Rolle des wahren Freundes, oder des Patrioten eine kleine Belohnung nach diesem Leben aufgespart seyn, so bleibt dies immer hinter dem Vorhange und uns zum Glück verborgen, damit wir sie desto mehr verdienen, wenn sie uns zu Theil wird" *). Diese Stelle ist eigentlich spöttisch. Es sollte der christlichen Sittenlehre der

*) Sensus communis, oder über die Freiheit des Witzes und der Laune II, 3. in der deutschen Uebersetzung von dessen Philos. Werken. Leipz. 1776. I. S. 126—130.

Vorwurf gemacht werden, daß sie mangelhaft sei, daß gewisse wichtige Pflichten in ihr gar nicht vorkommen, daß sie die Tugend bloß auf die Belohnungen gründe, welche sie in der künftigen Welt erwarten, und demnach keine reine, für dieses Leben passende Tugend lehre, daß sie daher die Freundschaft mit Stillschweigen übergehe, welche ohne Uneigennützigkeit gar nicht bestehen könne. Dieser Vorwurf ist auch nachher öfters wiederhohlt worden *). Was dawider gesagt werden kann, ist in dieser Geschichte meist schon vorgekommen. Man kann hier noch bemerken, daß Jesus in seinen Reden, und die Apostel in ihren Briefen keineswegs die Absicht haben, alle Pflichten und Tugenden vollständig und systematisch vorzutragn, daß sie nur den Geist ihrer Sittenlehre darstellen, und dabei besondere Rücksicht auf die Juden, und auf die Bedürfnisse ihrer Zeitgenossen und der ersten Bekenner des Evangeliums nehmen, daß sich dennoch aus ihren Lehren und Beispielen abnehmen läßt, was von der Freundschaft zu halten sei, daß dieser ohne Bedenken auch Belohnungen der zukünftigen Welt von ihnen hätten versprochen werden können, ohne sie in eine bloß eigennützige Tugend zu verwandeln, daß sie ihre ausdrückliche Erwähnung nicht deswegen unterlassen, als wenn sie sich zu ihrer Sittenlehre nicht gepaßt hätte, daß in der That doch der Sache nach genug davon im N. T. vorkommt, und daß die Rücksicht auf das ewige Leben bei den Handlungen

*) z. E. von Collins Discourse of Freethinking p. 90. 129. (Mauvillon) Das einzige wahre System der christlichen Religion. Berlin 1787. I, 4.

des gegenwärtigen keinesweges der Freundschaft auf Erden im Wege steht.

Hutcheson bildete hernach das System des moralischen Sinns weiter aus, bestimmte die Natur, die Bedeutung und die Folgen dieses Sinns genauer. Es gehört nicht hieher, dies auszuführen; ich habe es auch schon in meiner Geschichte der Moralphilosophie gethan. Ich bemerke also hier nur, daß dieser Philosoph die Idee des Sittlichguten von der des bloß Angenehmen und Nützlichen scharf unterscheidet, daß er den moralischen Sinn als unabhängig von vorhergegangenen angeborenen praktischen Ideen und Urtheilen betrachtet, daß er unter ihm eine Determination unserer Seele versteht, liebenswürdige, oder widrige Ideen von Handlungen, die uns vorkommen, zu empfangen, und zwar vor jeder Meinung von Nutzen, oder Schaden, der aus denselben für uns entspringt, daß er behauptet, die wahre Liebe und Achtung gegen andere sei uneigennützig, sie werde bloß durch die guten moralischen Eigenschaften, die wir durch den moralischen Sinn an andern billigen, erregt, das die Tugend begleitende Vergnügen gehe der Idee des Nutzens voran, alle Tugenden lassen sich auf Wohlwollen, oder Liebe gegen andere zurückführen, und werden insgesammt nach diesem Maaßstabe von uns beurtheilt, Handlungen bloß aus Selbstliebe, aber ohne Mangel an Wohlwollen, seien indifferent, übrigens sollen wir auch zuweilen aus Selbstliebe handeln, um das Wohl des Ganzen befördern zu können, der moralische Sinn treibe uns auch zur Freundschaft, wir werden zu ihr nicht durch Bedürfnisse und eigenen Nutzen, sondern durch eine große Mannichfal-

tigkeit anziehender Beweise von Liebe, Gutmüthigkeit und andern liebenswürdigen Eigenschaften bestimmt *).

In den Schriften der deutschen Moralphilosophen wurde dieser Gegenstand jetzt gleichfalls zu der ihm gebührenden Dignität erhoben, jedoch lange Zeit nur so, daß man nicht tief in denselbigen eindrang, nicht viel Neues darin leistete, und nicht bemüht war, die bisher darin streitigen Puncte zur Entscheidung zu bringen. Wolf sagt und lehrt nur: wer einen andern liebe, den nenne man seinen Freund, dieser sei also eine Person, welche bereit sei, aus unserer Glückseeligkeit Vergnügen zu schöpfen, wer sich einen zum Freunde machen wolle, müsse also machen, daß er ihn liebe, daß er etwas an ihm finde, was Vergnügen macht; um die Freundschaft zu erhalten, müsse man sich bestreben, das, was den andern vergnügt, wirklich an sich zu haben, und ihm eine wahre Vollkommenheit zum Grunde zu legen, und Alles zu unterlassen, was dem andern Unlust erregen könne; die Freundschaft stehe nicht immer in unserer Gewalt, weil die Menschen nicht immer in dem, was sie vergnügt, auf Wahrheit sehen, und ihre Liebe veränderlich sei, und weil die Menschen oft Wohlgefallen am Bösen, und Misfallen am Guten haben, eine gewisse kindliche Scheue vor dem andern sei Kennzeichen von Freundschaft, der Ehrgeiz hindere und störe dieselbe **). Das war gewiß eine elende, ein=

*) An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. 2. ed. Lond. 1726.

**) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Halle 1752. S. 778. 782—790.

seitige, oberflächliche Theorie. Nicht viel besser macht es Alexander Baumgarten. Er beschäftiget sich viel mit Eintheilungen der Freundschaft und der Freunde, und dringt kaum in das Wesen der Sache ein. Die Freundschaft ist ihm ein specieller Grad der Menschenliebe, zu welchem man nicht allen Menschen verpflichtet ist; sie ist entweder activ, oder wechselseitig, innerlich, oder äusserlich; es giebt Freunde des Beutels, der Arbeit, der Vergnügungen, des Umgangs, der Tafel, der Schönheit, des Geistes, des Herzens, der Tugend; gewöhnlich liebt man eines dieser Güter am meisten an dem andern; ein vollkommener activer Freund würde der seyn, dessen Handlungen insgesammt dahin abzweckten, die Vollkommenheiten des andern mehr zu erhöhen und zu vervielfältigen, als die allgemeine Menschenliebe fordert *). Ich bin es müde, mehr von diesem gemeinen, trockenen Zeuge auszuzeichnen. Ge. Friedr Meier liefert fast nur einen Commentar über das, was schon Baumgarten gesagt hatte **), wie er ihm dann überhaupt in der Sittenlehre vorzugsweise folgt. Er ist seicht und langweilig. Er legt einen allgemeinen, unbestimmten Begriff von Freundschaft zum Grunde. Man findet bei ihm folgende Sätze: Die äusserliche besondere Freundschaft kann Verstellung seyn, wir können einem solchen Freunde Dienste leisten, und gern mit ihm umgehen, ohne ihn besonders zu lieben, diese Freundschaft ist doch nicht ganz zu verachten, es ist doch besser, daß ein Mensch ein solcher Freund von uns

*) Ethica philosophica. Hal. 1751. §. 491—500.

**) Philosophische Sittenlehre 5. Theil. Halle 1761. 3. Kap. 3. Abschn.

sei, als wenn er gar nicht unser Freund, oder gar ein Feind von uns wäre. — Ein Lasterhafter kann um seiner Laster willen wahre Freunde haben, und ein Heuchler in der Frömmigkeit kann sich viele wahre Freunde machen. Basedow sagt, ein hoher Grad der Freundschaft, welcher die meisten Zwecke der Freunde zu gemeinschaftlichen mache, sei oft ein großes Uebel, selten ein großes Gut, und den meisten, besonders wenn sie Familien haben, entbehrlich, da sie aber doch zuweilen ein großes Gut seyn könne, so wolle er davon handeln *). Garve giebt nur einige Beobachtungen, Bemerkungen und historische Züge, die Freundschaft betreffend **). Mit Wärme und Begeisterung, aber doch mit Eindringung, schreibt Herder in der Kürze von der Freundschaft ***). Das Bild der Alten von ihr; die beiden in einander geschlungenen Hände, scheinen ihm das beste Sinnbild ihrer Vereinigung, ihres Zweckes und Genusses zu seyn. Herzen und Hände knüpft sie zu Einem gemeinschaftlichen Zwecke zusammen, und wo dieser Zweck augenscheinlich, fortwährend, anstrengend, selbst unter, oder hinter Gefahren vorliegt, da ist das Band der Freundschaft oft so genau, fest und herzlich, daß nichts als der Tod es zu trennen vermochte. Die Schöpfung kennt nichts Edleres, als zwei frei-

*) Practische Philosophie für alle Stände. Copenh. und Leipzig. 1758. S. 572. f.

**) Philos. Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. II, S. 103—111.

***) Zerstreute Blättter. I. 520—526.

willig und unauflöslich zusammengeschlungene Hände und Einsgewordene Herzen und Leben. Gleichviel ob sie männlich, oder weiblich, oder beiderlei Geschlechts sind, es ist ein stolzes, aber ungereimtes Vorurtheil der Männer, daß nur sie zur Freundschaft taugen. Oft ist ein Weib dazu zarter, treuer, fester, goldreiner, als eine Reihe schwacher, fühlloser, unreiner männlicher Seelen. Auch Ehe soll Freundschaft seyn und mehr, wo sie es nicht ist, wo sie nur Liebe und Appetit seyn wollte. — Gemeinschaftliches Leben ist das Mark der wahren Freundschaft: Aufschluß und Theilung der Herzen, innige Freude an einander, gemeinschaftliches Leid, Rath, Trost, Bemühung, Hülfe für einander, sind ihre Kennzeichen, ihre Süssigkeit und Belohnung. Was für zarte Geheimnisse giebts in der Freundschaft. Delicatessen, als ob die Seele sich in des andern Seele unmittelbar fühlte, und vorahndend seine Gedanken so richtig erkenne, als obs ihre eigenen Gedanken wären. Und gewiß, die Seele hat zuweilen Macht, sie zu erkennen, so in des andern Herz unmittelbar und innig zu wohnen. Es giebt Augenblicke der Sympathie auch in Gedanken, ohne die mindeste äussere Veranlassnng, die zwar die Psychologie nicht erklärt, aber die Erfahrung lehrt und bekräftigt. Es giebt Erinnerungen, auch ferne abwesender Freunde an einander, die oft von der wunderbarsten, mächtigsten Art sind. Wenn überhaupt die Seele je die geheime Kraft hätte, ohne Organ unmittelbar in eine andere Seele zu wirken: wo könnte es natürlicher seyn, als bei der Freundschaft? Diese ist reiner, und also gewiß auch mächtiger, als die Liebe; wenn diese sich zur Stärke und Dauer der Ewigkeit erheben will, muß sie erst, von der groben Sinnlichkeit geläutert, wahre Freund-

schaft werden. Große Liebe ist wie zerstörendes Feuer, die Freundschaft reine, erquickende Menschenwärme. In ihr wirkt der wahre Magnetismus menschlicher Seelen, und der Magnet zieht am meisten, wenn er geübt wird.

Damit war ein sehr hoher Begriff von der Freundschaft aufgestellt. Dasselbige that Kant, und gewann dadurch noch mehr Einfluß auf die Schule sowohl, als auf öffentliche Denkungsart und das Leben. Er behandelte zwar diesen Gegenstand in seiner Tugendlehre nicht so erschöpfend, vielseitig und systematisch, als man hätte erwarten und wünschen sollen, aber er war auch hier originell und anziehend. Er ging wieder mehr auf die alten Lehren der besseren griechischen und römischen Philosophen zurück, als seine Vorgänger unter den deutschen Philosophen, und setzte Eigenes hinzu. Er betrachtete die Freundschaft in ihrer Vollkommenheit als die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. Daß sie Pflicht sei, schloß er daraus, weil sie, wenn sie, als Ideal, in die beiderseitige Gesinnung aufgenommen wird, die Würdigkeit, glücklich zu seyn, in sich schließt, wenn sie auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt. Er hielt sie zwar in der wirklichen Ausübung für unerreichbar, aber dennoch als einen Gegenstand des Nachstrebens für eine von der Vernunft aufgegebene Pflicht. Gleichheit sowohl in der Achtung und Liebe in dem Innern jedes Freundes, als auch von beiden Seiten war ihm wesentlich in der Freundschaft, aber es in der Wirklichkeit genau auszumitteln, und zu bestimmen, erklärte er natürlich für unmöglich. Er setzte besonders die Schwierigkeiten in der Er-

haltung und Fortdauer der Freundschaft ins Licht. Ein Freund soll dem andern seine Fehler bemerklich machen, das dient zu dessen Besten, und das erfordert die Liebe, aber leicht kann der andere darin einen Mangel an Achtung finden. Dem Freunde in der Noth beizustehen, ist pflichtmäßig und schön, aber doch oft auch eine große Last, und das kann leicht die Freundschaft vermindern, oder brechen. Oft kann auch nur der eine Freund Wohlthaten erweisen, und dadurch wird die Gleichheit gefährdet. Freunde können auch leicht zu gemein werden. Diese Verbindung ist etwas höchst Zartes, man darf sie nicht bloß auf Gefühlen und Affecten beruhen lassen, man muß sie durch Grundsätze leiten, und die Liebe durch Achtung beschränken, sonst ist sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher.

Kant unterschied die moralische Freundschaft von der ästhetischen, ohne diese weiter zu erklären, und ohne einen Grund anzugeben, warum er nur jene die moralische nenne. Er verstand unter der letzten das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann. Diese bloß moralische Freundschaft hielt er für kein Ideal, sondern fand, daß sie wirklich hin und wieder in der Wirklichkeit vollkommen existire, dagegen aber, daß die andere, welche sich mit den Zwecken des Freundes, ob zwar aus Liebe, belästige, weder die Lauterkeit, noch die Vollständigkeit, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich sei, haben könne, und daß sie ein Ideal sei, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kenne, in der Erfahrung aber sehr begrenzt werden müsse

alle Weise anleite, betrachtete er als das, womit die ganze Ethik anheben müsse *). Shaftesbury nahm dies Wohlwollen wenigstens mit unter die sittlichen Principien auf. Aber das Oberste in seiner Ethik war der moralische Sinn. Er betrachtete ihn als eine natürliche Anlage, an den Handlungen und Neigungen von andern und uns selbst ein Wohlgefallen zu finden, das Schöne an ihnen zu fühlen, sie um ihrer selbst willen zu lieben, an dem Gegentheile aber Misfallen zu finden. Von diesem Sinne leitete er alle moralische Erkenntniß ab, setzte das Wesen der Tugend in dem gehörigen Maaße und der Harmonie der wohlwollenden und selbstischen Neigungen, in der Unterordnung dieser unter jene, in dem Wohlgefallen an der moralischen Schönheit, ließ nur daraus wahre Glückseeligkeit für den Menschen entstehen. Von dieser Tugend schloß er die Selbstsucht und den Eigennutz gänzlich aus. Diese Theorie war der Freundschaft sehr günstig. Sie erschien als eine Anwendung des moralischen Sinns auf den Freund, als ein höherer Grad des Wohlgefallens an seinen und zugleich unsern eigenen liebenswürdigen und schönen Eigenschaften, und der Glückseeligkeit. Er sagte: „Wenn das Verlangen, Gutes zu thun, nicht an und für sich eine gute und edle Neigung ist, so weiß ich nicht, wie Tugend Statt finden kann. Wenn die Neigung edel ist, so macht man einen verkehrten Gebrauch von ihr, wenn man sie bloß auf die Belohnung lenkt, und uns Wunderdinge von der Gnade und Huld vorpredigt, welche die Tugend begleitet, da man uns doch so wenig von dem inneren Werthe und Gehalte der Sache selbst zeigt.

*) De legibus naturae. c. 6.

werth, ihn darüber zu hören, warum er dann die bisherigen Lehren davon für so mangelhaft und unbefriedigend hält. Ich will es daher in möglichster Kürze anführen.

Freundschaft ist eine Empfindung, die wir in stärkerem, oder schwächerem Maaße für mehrere Menschen hegen. Da fragt sich nun gleich Anfangs: ob nur ein gewisser Grad dieser Empfindung eigentlich diesen Namen verdiene, oder ob jeder Grad derselben vom geringsten Wohlwollen bis zur enthusiastischen Seelen- und Herzensvereinigung diesen Namen führen solle, so wie alle Empfindungen von einerlei Art, die sich nur durch Stärke unterscheiden. Dies ist eben so wenig entschieden, als das: ob das Wesen der Freundschaft in der Empfindung selbst, oder in dem darüber, wo nicht ausdrücklich, doch stillschweigend, geschlossenen Bunde, bestehe. Je nachdem man aber das Eine, oder das Andere annimmt, so ergeben sich für die ganze Lehre verschiedene Folgerungen. Gründet sich die Freundschaft bloß auf die Empfindung, so kann sie mit dieser ohne Bedenken aufhören. Gründet sie sich auf einen Bund, so fragt sich, ob er mit den Empfindungen und Bedingungen aufhört, oder ob er in jedem Falle ewig fortdauern soll. Soll die Verletzung der Vorschriften der Tugend die Freundschaft trennen, so wird man, wenn man will, das Band trennen können; denn jeder Mensch fehlt zuweilen wider diese Vorschriften. Soll es die Verletzung der Gesetze der Freundschaft selbst seyn, so wird man oft auch schlechter Menschen Freund bleiben müssen, weil sie doch die Pflichten der Freundschaft erfüllt haben. Ist es Schimpf und Schande des Freundes, so kann sie ja unverdient seyn. Auch

die Pflichten unter Freunden sind dunkel und ungewiß. Soll ich meinen Freund wie mich selbst, oder mehr, als mich selbst, lieben, Alles für ihn aufopfern, oder habe ich ein Maaß dabei zu beobachten, und welches, wie weit darf und soll ich dabei auf die Pflichten gegen meine Familie Rücksicht nehmen, darf ich einem Freunde, der etwas Unrechtes thut, darin beistehen, oder, wenn er es schon gethan, ihm helfen, daß er ungestraft durchkomme? Das sind lauter Sachen, worüber die Vernunft noch keinen bestimmten, allgemein angenommenen Ausspruch gethan hat *).

Dieser Schriftsteller würde wohl anders geurtheilt haben, wenn er sich mehr mit dem, was vorher über die Freundschaft geschrieben war, hätte bekannt machen wollen, oder können.

Aber auch Schleiermacher unterwirft die bisherigen Theorien einer scharfen Kritik. Er tadelt an der bisherigen Sittenlehre überhaupt unter Anderem auch das, daß Vieles, was ethisch bestimmt seyn müßte, so gut als ganz in derselben übergangen ist. Dahin rechnet er nun auch das, daß über die ersteren und wichtigeren menschlichen Verhältnisse, von welchen Gemeinschaft des Inneren, wo nicht das eigentliche Wesen, doch eine unentbehrliche Bedingung ist, bisher so wenig bestimmt worden sei, und namentlich über Liebe und Freundschaft. Er

*) Das einzig wahre System der christlichen Religion. S. 155—164.

findet, daß diese beiden Gegenstände auch noch nicht die Spur einer wissenschaftlichen Bearbeitung tragen, und daß fast nirgends auszumitteln ist, ob und wie beide genau unterschieden werden, ohnerachtet sie für die Moral überhaupt von höchster Wichtigkeit seien, nnd es gar sehr darauf ankomme, sie in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit den wesentlichen sittlichen Zwecken (wenn es einen solchen giebt) aufzustellen, dann aber hieraus genau ihren Umfang zu bestimmen. Er beurtheilt in diesen Beziehungen die Meinungen der verschiedenen Moralisten auf folgende Art.

Die Sittenlehrer der Glückseeligkeit scheinen in Rücksicht auf die angegebenen Puncte wenigstens den Vorzug des Bestrebens zu haben. Zu allen Zeiten haben sie sich bemüht, durch genaue Bestimmung des Begriffes, und durch Aussonderung alles desjenigen, was offenbar ihren Grundsätzen widerspricht, die Freundschaft als ein nach ihren Ideen sittliches Verhältniß darzustellen. Wenn man aber die Sache näher betrachtet, so zeigt sich, daß daran eigentlich der Umstand am meisten Antheil hatte, weil sie sich gegen diejenigen Sittenlehrer, welche behaupteten, alles Wohlwollen werde durch das alles beherrschende Streben nach Lust aufgehoben, vertheidigen wollten, und daß auch sie den Begriff mehr als einen schon vorhandenen mit ihrem Systeme zu vereinigen gesucht, als daß sie ihn aus den innersten Grundsätzen selbst erzeugt hätten. Es ist in keiner eudämonistischen Ethik an eine nur einigermaßen durchgeführte Lehre von der Freundschaft zu denken. Immer wollen die Einen zu viel

beweisen, indem sie die Freundschaft auch zum Grunde der großen bürgerlichen Vereinigung machen, welches dem Vorrange des Besonderen vor dem Gemeinschaftlichen, der in dieser Ethik unvermeidlich ist, zuwiderläuft; die Andern aber beweisen zu wenig, indem sie die Freundschaft nicht als ein festes und selbstständiges Verhältniß aufrichten, sondern nur als ein zufällig Zusammentreffendes des eigenen Bestrebens und Gelingens mit dem Fremden. Der gemeine Begriff von Freundschaft setzt schon mehrere Arten derselben voraus, und zwar nicht etwa bloß die alten Abtheilungen: um des Nützlichen, Angenehmen und Guten willen, welches nur eine Bestimmung des Begriffs nach dem Geiste eines jeden Systems wäre, sondern so, wie jede dieser Ideen ihre verschiedenen Theile hat, von welchen bald dieser, bald jener der Gegenstand der Verbindung, und das gemeinschaftliche Streben der Freunde seyn kann. In den Darstellungen der Sittenlehre aber scheint weder das gemeinschaftliche Wesen, noch die Verschiedenheit der Arten der Freundschaft gehörig bemerkt zu seyn. Hätte Kant hieran auch nur gedacht, so würde er gefunden haben, daß die dialektische Freundschaft, welches doch wohl der angemessenste Name für das seyn möchte, was er von der Freundschaft übrig läßt, nur eine einzelne und untergeordnete Art seyn könne. Wenn Fichte die Freundschaft sich auf die rechte Art getheilt hätte, so würde er nicht nöthig gehabt haben, indem er sie nur in der Ehe sucht, die anderen Freundschaften stillschweigend ganz zu verwerfen. Ja auch vom Aristoteles, welcher diese Sache genauer nimmt, als die meisten, und Fragen beantwortet, die andern nicht einmal in den Sinn gekommen sind, kann man sagen, daß seine

Theorie aus Ueberfluß mangelhaft geworden ist. Da er Freundschaft als den stiftenden Grund aller Verbindungen setzt, ja in allen häuslichen gar kein Recht, sondern nur Liebe sehen will, so ist ihm über dem Unterschiede, den er auf diese Art zwischen der häuslichen und bürgerlichen Gesellschaft fest setzt, der vielleicht größere Unterschied zwischen der Freundschaft, welche von jener den Grund ausmacht, und der eigentlich so genannten fast entgangen, so daß man das, was er darüber noch sagt, kaum auf etwas anderes, als die politischen Freundschaften beziehen kann. Man kann aber selbst behaupten, daß auch die Freundschaft, wie die Liebe; noch nirgends aus den Grundsätzen eines Systems als nothwendig herfließend ist abgeleitet worden. Daher steht sie auch wohl unter dem Verzeichnisse der Güter, in welches noch niemand einen nothwendigen Zusammenhang gebracht hat; von einer Pflicht aber, Freunde zu haben, ist nirgends die Rede. Immer steht sie nur als aus einem fremden, niemand weiß welchem, Gebiete aufgenommen da, und muß eben deswegen von den Aussprüchen, mit welchen sie ursprünglich auftritt, vieles zurücknehmen, und sich auf mancherlei Weise einzwängen lassen, um in die Ordnung des Systems eingekleidet zu werden. Dergleichen aber in der Ethik zu dulden, streitet gegen die ersten Grundsätze, und beweist die Unfähigkeit des Systems, sich einen solchen Gegenstand anzueignen. So zeigt sich aber die Sache der Freundschaft gerade da am deutlichsten, wo am meisten von ihr die Rede ist. Denn darauf läuft es hinaus, wenn sie als ursprünglich im Streite mit andern Pflichten und Verhältnissen aufgeführt, und noch berath-

schlagt wird, wieviel jeder Theil nachlassen müsse. Cicero meynt, es dürfe um der Freundschaft willen etwas vom strengen Rechte abgewichen werden, nur dürfe die Zumuthung nicht zu arg seyn. Die Stoiker, bei welchen doch nichts wahrhaft Sittliches sich auf die bloße Empfindung beziehen kann, fragen, ob der Freund zum Mitleiden, oder zum Mitgenusse herbeizurufen sei, und entfernen durch ihre Entscheidung die schlecht herbeigerufene Freundschaft eben so schlecht wieder. Wenn man auch sagen wollte, daß sie zu diesem Mißgriffe nur durch die Polemik ihrer Gegner verleitet worden seyen, welche sie zu dem Geständnisse gebracht hätten, daß ihr selbstgenügsamer Weiser zu seinen wesentlichen Zwecken des Freundes nicht bedürfe, so ist doch gewiß, daß sie durch diesen Schein nicht hätten geblendet werden können, wenn die Freundschaft in ihrem Systeme wirklich gegründet gewesen wäre. In allen diesen Beispielen erscheint sie also als etwas ursprünglich nicht Sittliches, das erst durch Begrenzung sittlich gemacht werden soll, und so ist es natürlich, daß sie kein Ganzes ausmachen und in ihrem sittlichen Werthe und Einflusse nicht bestimmt dargestellt werden kann. Auch hier hat wieder Plato vor allen andern den Vorzug, welcher von Freundschaft und Liebe (ob überall richtig und genügend, gehört nicht hieher) gewiß so zusammenhängend redet, daß man aus Allem, was zerstreut darüber vorkommt, leicht in dialektischer und mythischer Form ein Ganzes machen könnte. So verbindet er z. E. symbolisirend den Geschlechtstrieb mit dem Bestreben nach gemeinsamer Ideenerzeugung, und gründet auf die Unvollkommenheit des persönlichen Daseyns, und seiner Unzulänglichkeit zur Hervorbringung eines höchsten Guts diese

Aufgaben; hier sind, wenn auch nur durch leise Andeutungen, Fragen beantwortet, an die Andere nicht dachten, und Freundschaft und Liebe werden hier nicht von außen angeknüpft, oder aufgeklebt, sondern durch die eigenen Kräfte ethischer Grundideen aus dem Inneren eines Systems hervorgetrieben *). Achtungswürdig sind die Bestrebungen, die Sittenlehre durch die Kritik früherer Versuche zu vervollkommnen, und darin auf Grundableitung, Zusammenhang und Bestimmtheit zu bringen. Man kann darin ein wahres Interesse an der Sache selbst wahrnehmen, und dazu der Wissenschaft Glück wünschen. Deshalb verdienen die Kritiker des hier in Rede stehenden Schriftstellers Dank. Allein es wäre zu wünschen gewesen, daß er in dieser Materie seine Blicke noch nach mehreren Seiten hin geworfen, das, was darin geleistet ist, mehr übersehen und beachtet, und was er den verschiedenen Moralisten hier zuschreibt, historisch nachgewiesen, belegt und näher erklärt hätte. Und dann ist noch die Frage, ob in dieser Kritik die Forderungen an die Wissenschaft der Ethik nicht zu hoch gespannt sind, ob sie nicht die menschlichen Erkenntnißkräfte übersteigen, und über die Natur dieser Wissenschaft hinausgehen? Es sollte mich freuen, wenn ich durch diese Schrift etwas beitragen könnte, daß dieser Gegenstand tiefer erforscht, und vielseitiger betrachtet würde. Es giebt Zeitalter, wo es nützlicher und wirksamer für die Wissenschaften, namentlich für die Philosophie und Theologie ist, das, was darin geschehen ist, ins Andenken zurückzurufen und zu-

*) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803. S. 383—404.

? den Geist. Wer so außer sich zu lieben,
: himmlische Gabe hat, der liebt erhaben. Es
ßt sich gewiß recht viel Gründliches wider
:se persönliche positive Freundschaft erinnern,
:il wir für Menschen, die keine reine Per-
:nlichkeiten, sondern nur wirkliche Per-
:nen, keine reine Vermögen, sondern nur
ahrhafte Wesen sind, keinen andern Rath
issen. Man kann sagen, daß bei dieser Freund-
haft die Sache durch die Person, das Unbedingte
urch das Bedingte, verunreiniget, ja verdorben
verde, daß eine solche Freundschaft nothwendig
mit blindem Glauben und Vertrauen behaftet sei,
daß sich in ihr die Meinung über den Verstand,
das partheiische Urtheil über das unbefangene, ge-
sunde, das Ansehen über die Vernunft, die Liebe
über das Recht erhebe. Dies alles könnte wahr
seyn, und es bliebe darum nicht minder wahr, daß
nur eine solche Freundschaft von jeher für ächte und
allein wahre gehalten worden ist. Man hat auch
zu keiner Zeit und an keinem Orte einen Menschen
darum weniger geachtet, weil er dieser eigentlichen
Freundschaft ergeben, es darin, als wäre sie eine
Tugend, zur Vollkommenheit zu bringen suchte.
Selbst dann schätzte man ihn darum nicht für ge-
ringer, wenn er auch in Ansehung des Gegenstan-
des sich unbegreiflich täuschte. Einmüthig überse-
hen wir einen solchen Irrthum, weil wir wissen,
daß die Liebe ihn aufhebt. In der Liebe selbst
ist lauter Wahrheit, sie sieht nur, was gut
und schön ist, so wie Gutes und Schönes, so wie
wesentliche Wahrheit nur mit ihr und durch sie
gesehen werden. Wahrheit ohne Wesen ist Unding,
Irrthum ohne Wesen auch, er muß sich auf das,
was den Inhalt der Wahrheit ausmacht, vertil-

sammenzustellen, es zur Prüfung und Vergleichung vorzulegen, und dadurch auf das Wahre zu leiten, als neue Systeme und Theorieen aufzustellen, und sich in einen Kampf mit den jetzt herrschenden einzulassen.

Ich gedenke noch einer Aeußerung von Friedr. Heinr. Jakobi, welche darauf hinauszulaufen scheint, daß die Freundschaft sich für die Theorie nicht passe, und daß diese der Praxis nicht angemessen seyn könne *). Wer besaß je einen Freund und mochte sagen, er liebe nur seinen Begriff, nicht den Mann mit Namen, dieser sei die Sache nicht, er schade ihr vielmehr durch seine Mängel? Fände sich jemand dieser Art, so müßte er seinen Freund, je wahrhafter er ihn liebte, mit desto mehr Gleichgültigkeit ins Grab legen sehen. Er behielte ja den Begriff, und könnte sich nun selbst einen andern noch vollkommneren Freund denken, und dieser würde dazu unsterblich seyn. Wir Menschen lieben in der Freundschaft den Mann selbst, so wie er ist, mit seinen Tugenden und Fehlern, und nicht, wegen ihrer, mit strenger Ueberlegung gerade, nur so viel, oder so wenig. Eine Liebe nach Eigenschaften ist im Grunde überall nur eine buchstäbliche, todte, keine herzliche, lebendige, eigentliche Liebe. Diese, wenn sie in einer edlen Seele zur Vollkommenheit gediehen ist, gleicht jener unbedingten, nothwendigen und ewigen, womit wir uns selbst lieben; sie ist ein zweites, höheres und besseres Leben, sie giebt dem Leben

*) Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig 1811. S. 72—76.

erst den Geist. Wer so außer sich zu lieben, die himmlische Gabe hat, der liebt erhaben. Es läßt sich gewiß recht viel Gründliches wider diese persönliche positive Freundschaft erinnern, weil wir für Menschen, die keine reine Persönlichkeiten, sondern nur wirkliche Personen, keine reine Vermögen, sondern nur wahrhafte Wesen sind, keinen andern Rath wissen. Man kann sagen, daß bei dieser Freundschaft die Sache durch die Person, das Unbedingte durch das Bedingte, verunreiniget, ja verdorben werde, daß eine solche Freundschaft nothwendig mit blindem Glauben und Vertrauen behaftet sei, daß sich in ihr die Meinung über den Verstand, das partheiische Urtheil über das unbefangene, gesunde, das Ansehen über die Vernunft, die Liebe über das Recht erhebe. Dies alles könnte wahr seyn, und es bliebe darum nicht minder wahr, daß nur eine solche Freundschaft von jeher für ächte und allein wahre gehalten worden ist. Man hat auch zu keiner Zeit und an keinem Orte einen Menschen darum weniger geachtet, weil er dieser eigentlichen Freundschaft ergeben, es darin, als wäre sie eine Tugend, zur Vollkommenheit zu bringen suchte. Selbst dann schätzte man ihn darum nicht für geringer, wenn er auch in Ansehung des Gegenstandes sich unbegreiflich täuschte. Einmüthig übersehen wir einen solchen Irrthum, weil wir wissen, daß die Liebe ihn aufhebt. In der Liebe selbst ist lauter Wahrheit, sie sieht nur, was gut und schön ist, so wie Gutes und Schönes, so wie wesentliche Wahrheit nur mit ihr und durch sie gesehen werden. Wahrheit ohne Wesen ist Unding, Irrthum ohne Wesen auch, er muß sich auf das, was den Inhalt der Wahrheit ausmacht, vertil-

gend beziehen, um eigentlicher Irrthum zu seyn. Es ist aber nicht möglich, daß ein unwürdiger, dafür erkannter, als solcher angeschauter, Gegenstand, geliebt werde. Die Elemente der Liebe sind reines Wohlgefallen, Achtung und Bewunderung, sie ist Wahrnehmung selbst des Guten und Schönen, mit ihr geht es in den Menschen ein, theilt sich ihm mit, macht ihn selbst gut und schön. Da also überall, wo eigentliche Liebe entsteht, nothwendig Gutes und Schönes angeschaut wird, und Wahrheit in die Seele kömmt, da in dieser Anschauung allein die Liebe wohnt, so kann sie durch das, was der Gegenstand, der sie vielleicht nur zufällig erweckte, unabhängig von ihrer Vorstellung, für sich selbst seyn mag, so wenig an innerer Tugend etwas gewinnen, als verlieren. Die wahre schöne Liebe ist ganz in dem Menschen, von welchem sie Besitz genommen, der Irrthum in Absicht des Gegenstandes ist ganz ausser ihm, und läßt seine Seele unbefleckt.

Diese Aeußerung ist nicht deutlich genug ausgeführt, um mit Sicherheit darüber urtheilen zu können. Ich will, so weit ich sie verstehe, nur etwas Weniges darüber erinnern. Man kann sich eine Idee der Freundschaft bilden, sie lieben und bewundern, und zugleich den Freund, in welchem man sie ganz, oder zum Theil erfüllt findet, lieben und achten. Eine solche Liebe und Achtung ist deswegen keine todte, wenn sie auch mit Wahrnehmung von Fehlern an dem Freunde verknüpft ist. Wenn man oft eine gegen alle Fehler des Freundes blinde Liebe für wahre Freundschaft erkannt hat, so macht dies keine Regel aus. Die Moral kann ohne Bedenken Regeln für die Freundschaft, für die Wahl

der Freunde und die Pflichten unter ihnen geben, sie kann dadurch wohl die Liebe zwischen ihnen beschränken, mäßigen, leiten, aber sie auch standhafter, dauernder, fruchtbarer, bildender, wohlthätiger machen. Es kommt nicht bloß auf das Feuer der Liebe an. Der Philosoph selbst, von dem hier die Rede ist, stellt eigentlich den Grundsatz auf, daß nur unter Guten wahre Freundschaft Statt finden könne. Das kann er doch nicht bloß aus der Wärme persönlicher Liebe ableiten, und eine Freundschaft, die nicht auf Täuschung und Irrthum, sondern auf Wahrheit und Wirklichkeit gegründet ist, und selbst die Fehler des Freundes zu verbessern strebt, ist nach eben diesem Grundsatze die bessere.



